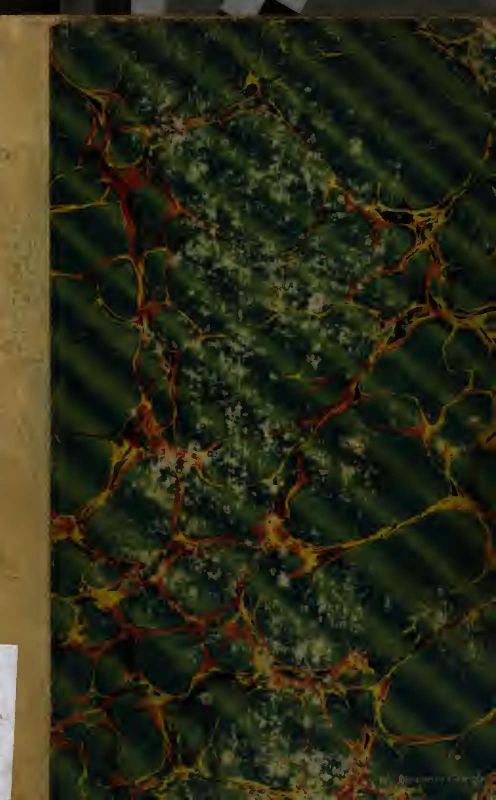



FONDO PROVINCIA

Edward B. Tylor.

Die Anfänge der Cultur.

Zweiter Band.



Die

Anfänge der Cultur.

Untersuchungen über die Entwicklung der Mythologie, Philosophie, Religion, Kunst und Sitte.

Von

Edward B. Tylor,

Verfasser von „Researches into the Early History of Mankind", etc.

Unter Mitwirkung des Verfassers ins Deutsche übertragen

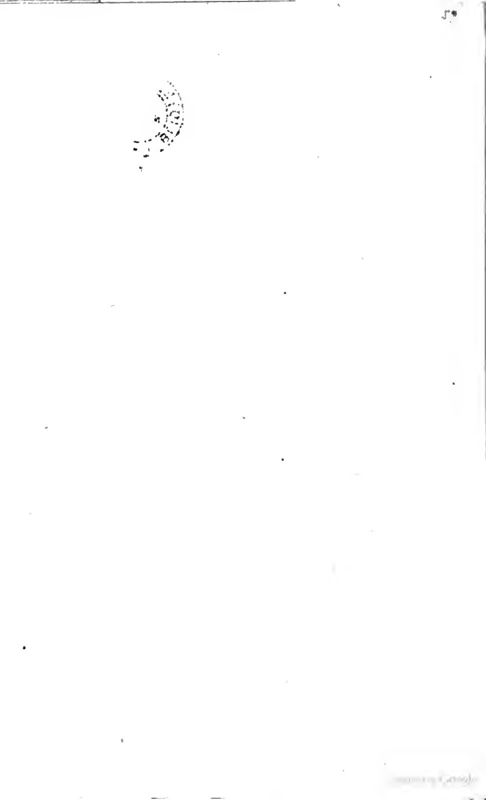
von

J. W. Spengel und **Fr. Poske.**

„Ce n'est pas dans les possibilités, c'est dans l'homme même, qu'il faut étudier l'homme: il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il auroit pû ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait."
De Brosses.

Zweiter Band.

Leipzig.
C. F. Winter'sche Verlagshandlung.
1873.



Inhalt des zweiten Bandes.

Zwölftes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Dreizehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Vierzehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Funfzehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Sechzehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Siebzehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Achtzehntes Kapitel.

Riten und Ceremonien.

Neunzehntes Kapitel.

Schluss.

Zwölftes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Die Lehre von der Fortdauer der Seele nach dem Tode; ihre Hauptabtheilungen, Seelenwanderung und zukünftiges Leben. — Seelenwanderung: Wiedergeburt in Körpern von Menschen und Thieren, Uebergang in Pflanzen und leblose Gegenstände. — Glaube an die Auferstehung des Leibes in den wilden Religionen kaum vorhanden. — Zukünftiges Leben: eine gewöhnliche, aber nicht allgemeine Lehre niederer Rassen. — Fortdauer der Existenz, weniger Unsterblichkeit; zweiter Tod der Seele. — Der Geist des Todten bleibt auf der Erde, besonders wenn der Leichnam nicht bestattet ist; seine Anhänglichkeit an die körperlichen Ueberreste. — Todtenmahlzeiten.

Wir haben im vorhergehenden Bande die Vorstellungen über Seelen, Geister, Gespenster und Erscheinungen, mögen sie sich auf Menschen, auf Thiere, auf Pflanzen oder auf leblose Gegenstände beziehen, von den untersten Stufen der Cultur aufwärts verfolgt und können nun eine der grössten religiösen Lehren der Menschheit, den Glauben an die Fortdauer der Seele in einem Leben nach dem Tode näher untersuchen. Zunächst kann noch einmal nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, dass die Lehre von einem zukünftigen Leben, wie wir sie selbst bei den niedrigsten Rassen vorfinden, eine durchaus nothwendige Folge des rohen Animismus ist. Der Glaube niederer Völkerschaften, dass die Erscheinungen von Todten, die sie in Träumen und Visionen sehen, ihre fortlebenden Seelen seien, erlaubt nicht nur einen Schluss auf ihren Glauben an die Fortdauer der Seele nach dem leiblichen Tode im Allgemeinen, sondern er giebt auch einen Schlüssel für viele ihrer Speculationen über die Natur dieser Fortdauer, Speculationen, die, vom Standpunkt jener unentwickelten Cultur betrachtet, leidlich vernünftig sind, wenn sie auch unserer modernen Auffassung und gänzlich veränderten Weltanschauung weit hergeholt und abgeschmackt erscheinen mögen.

Der Glaube an ein zukünftiges Leben zerfällt in zwei eng verbundene Lehren, die sogar vielfach in einander übergreifen; beide über die ganze Erde verbreitet, beide bis auf die Zeiten einer längst verschollenen Vorwelt zurückgehend, beide in den untersten Schichten menschlichen Daseins wurzelnd, die unsrer Beobachtung offen liegen, haben diese Lehren in der modernen Welt erstaunliche Umwandlungen erfahren. Die eine derselben, die Lehre von der Seelenwanderung, hat sich allerdings, von den niedrigsten Stufen ausgehend, über die ungeheuren religiösen Gemeinschaften Asiens verbreitet, die, grossartig in ihrer Geschichte, noch gegenwärtig an Zahl überwiegend, doch zum Stillstand gelangt sind und in ihrer Entwicklung nicht weiter fortzuschreiten scheinen. Weit verschieden davon hat sich die Geschichte der andern Lehre ausgebildet, der Lehre von der unabhängigen Fortdauer der persönlichen Seele in einem zukünftigen Leben nach dem Tode des Leibes. Vielfach sich umgestaltend im Lauf der geistigen Entwicklung des Menschengeschlechts, hat dieser Glaube mannichfaltige Veränderungen und Erneuerungen bei den verschiedenen Völkerschaften durchzumachen gehabt und kann von seinen ersten rohen Anfängen bei den wilden Rassen bis zu seiner Aufnahme unter die Grundlehren des Christenthums verfolgt werden. Hier bildet der Glaube an ein zukünftiges Leben zugleich einen Antrieb zum Guten, eine tröstende Hoffnung in der Todesstunde wie in den Leiden des Lebens, eine Antwort auf die verworrene Frage der Vertheilung von Glück und Elend in diesem irdischen Dasein durch die Erwartung der Verbesserung und Vergeltung in einer andern Welt.

Bei der Lehre von der Seelenwanderung wird es sich empfehlen, zunächst ihre Stellung bei den niederen Rassen zu untersuchen und dann erst ihre Entwicklung innerhalb der höheren Civilisation zu verfolgen. Der Glaube, dass die Seelen zeitweise in andere materielle Körper, vom menschlichen Leibe bis zu Stückchen Holz oder Stein, übergehen können, bildet einen höchst wichtigen Abschnitt in der niederen Psychologie; aber er bezieht sich nicht auf die Fortdauer der Seele nach dem Tode und kann passender anderswo, in Verbindung mit Erscheinungen wie Besessenheit und Fetischverehrung behandelt werden. Wir beschränken uns hier vielmehr auf die beständigere Art von Wanderung der Seelen, insofern dieselben in der Aufeinanderfolge der Generationen in verschiedene Körper übergehen können. Der Glaube an beständigen Uebergang, an stete Neugeburt oder Wiederverkörperung menschlicher

Seelen in einem andern Leibe spricht sich besonders in der Vorstellung aus, dass die Seele eines Verstorbenen den Körper eines Kindes belebt. So pflegen nordamerikanische Indianer in den Algonkindistricten ihre verstorbenen Kinder am Wege zu begraben, damit deren Seelen in vorbeigehende Mütter einfahren und auf diese Weise wiedergeboren werden möchten[1]). Bei den Tacullis in Nordwestamerika hören wir von einer directen Uebertragung der Seele durch den Medizinmann, indem er seine Hände auf die Brust des Sterbenden oder Todten legt, dann über den Kopf eines Verwandten hält und hindurch bläst. Das nächste Kind, das dem Empfänger der geschiedenen Seele geboren wird, soll diese in sich haben und erhält Rang und Namen des Verstorbenen[2]). Die Nutka-Indianer erklärten sich sehr sinnreich die Existenz eines entfernten Stammes, der dieselbe Sprache redete, wie sie, durch die Annahme, dass jenes die Seelen ihrer Verstorbenen seien[3]). In Grönland, wo die Unsitte, Wittwen und Waisen zu verlassen und sogar zu berauben, die ganze Rasse zu vernichten drohte, suchten hilflose Wittwen einen Vater zu überreden, dass die Seele seines todten Kindes in eines ihrer lebenden übergegangen sei, um so einen neuen Verwandten und Beschützer zu gewinnen[4]).

Meist sind es die Seelen von Vorfahren oder Verwandten, die nach dem gemeinen Glauben auf Kinder übergehen, und diese Art von Uebertragung erscheint vom wilden Standpunkt aus betrachtet, als eine überaus philosophische Lehre, da sie von der allgemeinen Aehnlichkeit zwischen Eltern und Kindern, und sogar von den noch merkwürdigeren Erscheinungen des Atavismus so vortreffliche Rechenschaft giebt. Bei den Koloschen in Nordwestamerika, erblickt die Mutter im Traum den verstorbenen Verwandten, dessen Seele auf das Kind übergegangen ist und dasselbe ihm ähnlich macht[5]); und auf der Vancouvers-Insel wurde im Jahre 1860 ein junger Mensch von den Indianern angestaunt, weil er ein Mal wie die Narbe einer Schusswunde an der Hüfte hatte; man glaubte nämlich, dass ein Häuptling, der vor etwa vier Menschenaltern

[1]) *Brebeuf* in „*Rel. des Jes. dans la Nouvelle France*“, 1635, p. 130; *Charlevoix* „*Nouvelle France*“ vol. VI. p. 75. Vgl. *Brinton*, p. 253.

[2]) *Waitz*, Bd. III. p. 195, vgl. pp. 198, 213.

[3]) *Mayne*, „*British Columbia*“ p. 181.

[4]) *Cranz*, „*Grönland*“, pp. 248, 258, vgl. p. 212. Vgl. auch *Turner*, „*Polynesia*“, p. 353; *Meiners*, Bd. II. p. 793.

[5]) *Bastian*, „*Psychologie*“, p. 28.

verstorben war und auch ein solches Mal besessen hatte, wieder zurückgekehrt sei[1]). Wenn in Alt-Calabar einer Mutter ein Kind stirbt und bald darauf ein andres geboren wird, so glaubt sie, dass das abgeschiedene wiedergekommen sei[2]). Die Wanikas haben ebenfalls die Vorstellung, dass die Seele eines todten Vorfahren in ein Kind eingeht und dass es aus diesem Grunde seinem Vater oder seiner Mutter ähnlich ist[3]). In Guinea sagt man von einem Kinde, das eine auffallende körperliche oder geistige Aehnlichkeit mit einem verstorbenen Verwandten zeigt, dass es dessen Seele geerbt habe[4]); und die Jorubas begrüssen ein neugebornes Kind mit den Worten „Da bist du wieder" und suchen nach Zeichen, welches Vorfahren Seele zu ihnen zurückgekehrt sei[5]). Bei den Khonds von Orissa feiert man eine Geburt nach sieben Tagen durch ein Fest, wobei der Priester aus Reiskörnern, die er in ein Gefäss mit Wasser fallen lässt, wahrsagt und aus Beobachtungen am Körper des Kindes feststellt, welcher seiner Ahnen wieder erschienen sei, und das Kind erhält dann gewöhnlich, wenigstens bei den nördlichen Stämmen, den Namen dieses Vorfahren[6]). Auch in Dahome spielt bei der Benennung der Kinder der Glaube an die Wiederkehr der Seelen der Vorfahren eine wichtige Rolle[7]). Wenn alte Familiennamen dadurch wieder erneuert werden, dass man sie neugebornen Kindern giebt — wie dies bei wilden Völkerschaften nicht selten ist —, so lässt sich immer auf das Vorhandensein eines solchen Glaubens schliessen; so wenn die neuseeländischen Priester vor dem Neugebornen eine lange Reihe von Namen seiner Vorfahren herzählen, bis es bei einem derselben niest oder schreit, und diesen dann als den vom Kinde selbst gewählten betrachten[8]); oder wenn gewisse nordamerikanische Indianer das Kind

[1]) *Bastian*, „*Zur vergl. Psychologie*", in *Lazarus und Steinthal's* „*Zeitschrift*", Bd. V, p. 160 etc; so auch bei Papuas und Anderen.

[2]) *Burton*, „*W. u. W. fr. W. Afr.*" p. 376.

[3]) *Krapf*, „*E. Afr.*", p. 201.

[4]) *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*" p. 210, vgl. auch *R. Clarke*, „*Sierra Leone*", p. 159.

[5]) *Bastian*, l. c.

[6]) *Macpherson*, p. 72; auch *Tickel* in „*Journ. As. Soc. Beng.*" vol. IX. p. 793 etc.; *Dalton* in „*Tr. Eth. Soc.*" vol. VI. p. 22 (ein ähnlicher Ritus bei Mundas und Oraonen).

[7]) *Burton*, „*Dahome*", vol. II. p. 158.

[8]) *A. S. Thomson*, „*New Zealand*", I. 118, vgl. *Shortland*, „*Traditions*", p. 145; *Turner*, „*Polynesia*", p. 353.

an die Stelle des letzten Trägers seines Namens setzen, so dass Jemand ein Kind zum Grossvater haben kann, das dem Alter nach sein Enkel sein könnte[1]).

Der Glaube an die Wiedergeburt der Seele in einem andern Menschen, welcher sogar westafrikanische Neger, die in ferner Sklaverei lebten, zum Selbstmord gebracht hat, um in ihrem Vaterlande wieder aufzuleben — dieser Glaube bildet sich bei einigen der niedern Rassen thatsächlich zu einer besondern Lehre von der irdischen Auferstehung aus. Er nimmt eine der merkwürdigsten Formen an, wenn dunkelfarbige Völkerschaften nach einem verständlichen Grunde für die Erscheinung von so seltsamen menschlichen Wesen wie die Weissen suchen, und von ihrer bleichen geisterhaften Farbe wie von ihren scheinbar übermenschlichen Fähigkeiten so in Erstaunen gesetzt werden, dass sie zu der Meinung kommen, die Manen ihrer Verstorbenen müssten in dieser wunderbaren Gestalt zurückgekehrt sein. Die Ureinwohner von Australien drücken diese Ansicht mit den einfachen Worten aus: „Stirb als Schwarzer, steh' als Weisser wieder auf.“ *) So sprach ein Eingeborner, der vor Jahren zu Melbourne gehängt wurde, in seinen letzten Augenblicken die gläubige Hoffnung aus, dass er als Weisser wieder auferstehn und Sechspencestücke in Fülle haben werde.

Dieser Glaube ist seit den frühesten Zeiten der europäischen Einwandrung unter ihnen verbreitet, und demgemäss betrachteten sie die Engländer gewöhnlich als ihre eignen verstorbenen Verwandten, die aus einem frühern Leben ihrem Vaterlande treue Anhänglichkeit bewahrt hätten und deshalb dahin zurückkehrten. Wirkliche oder eingebildete Aehnlichkeit vollendete die Täuschung, so wenn Georg Grey von einem alten Weibe, das in ihm einen verstorbenen Sohn wiederfand, geliebkost und mit Thränen benetzt wurde, oder wenn ein Verbrecher, für einen verstorbenen Verwandten gehalten, das Land zurück erhielt, das er in seinem frühern Leben besessen hatte. Ein ähnlicher Glaube kann nördlich über die Torres-Inseln bis nach Neu-Caledonien verfolgt werden, wo die Eingebornen die Weissen für die Geister der Todten hielten, die ihnen Krankheiten brachten, und aus diesem Grunde alle

[1]) *Charlevoix*, „*Nouvelle France*“, vol. V p. 426; vgl. auch *Steller*, „*Kamtschatka*“, p. 353; *Kracheninnikow*, p. 117; *Bastian*, „*Mensch*“, Bd. II, p. 276 (Samojeden).

*) Anm. „Blackfellow tumble down, jump up Whitefellow“, schwer wiederzugebendes Jargon, wörtlich: Taumle als Schwarzer zu Boden, spring' als Weisser wieder empor.“ D. U.

Weissen ermorden zu wollen erklärten[1]). Auch in Afrika findet man bei den westlichen Negern den Glauben, dass sie als Weisse wieder auferstehen werden, und die Bari am weissen Nil, die an die irdische Auferstehung der Todten glauben, hielten die ersten Weissen, welche sie sahen, für die zurückgekehrten Geister der Verstorbenen[2]).

Die niedere Psychologie, welche keine scharfe Grenzlinie zwischen Menschen- und Thierseelen zieht, kann wenigstens ohne Schwierigkeit den Uebergang von menschlichen Seelen in den Körper der Thiere zulassen. In Nordwestamerika haben gewisse Indianer den Glauben, dass die Seelen ihrer Verstorbenen in Bären übergehen, und Reisende erzählen von einem Stamme, der sie um Schonung für das Leben einer alten und runzeligen Grisly-Bärin bat, da man glaubte, das Thier trage die Seele einer besonderen Ahnfrau in sich, mit der man einige Aehnlichkeit entdecken wollte[3]). So bemerkte ein Reisender unter den Eskimos eine Wittwe, die nur von Vögeln lebte, weil ihr Gewissen ihr verbot, Walrossfleisch anzurühren; der Angekok hatte es ihr nämlich eine Zeit lang untersagt, weil ihr verstorbener Mann in ein Walross übergegangen wäre[4]). Unter den nordwestamerikanischen Indianern vergreifen die Powhatans sich nie an gewissen kleinen Waldvögeln, welche die Seelen ihrer verstorbenen Häuptlinge in sich tragen sollen[5]); bei den Huronen gehen die Seelen nach der Bestattung der Gebeine beim Todtenfeste in Turteltauben über[6]). Bei den Irokesen herrscht die rührende Sitte, am Begräbnissabend einen Vogel fliegen zu lassen, damit er die Seele des Verstorbenen mit sich nehme[7]). Die Tlascalaner in Mexico glaubten, dass nach dem Tode die Seelen der Vornehmen in schöne Singvögel übergingen, die der gewöhnlichen Leute dagegen in Wiesel, Käfer und ähnliche gemeine Thiere[8]).

[1]) *Grey*, „*Australia*", vol. 1, p. 301; *Lang*, „*Queensland*", pp. 34, 336; *Bonwick*, „*Tasmanians*", p. 183; *Scherzer*, „*Voyage of Novara*", vol. III, p. 34; *Bastian*, „*Mensch*", Bd. 3, p. 362-3; *Bastian*, „*Psychologie*", p. 222, und in *Lazarus und Steinthal's* „*Zeitschrift*" l. c.; *Turner*, „*Polynesia*", p. 424.

[2]) *Römer*, „*Guinea*", p. 85; *Brun Rollet*, „*Nil Blanc*" etc., p. 234.

[3]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part III, p. 113.

[4]) *Hayes* „*Arctic Boat Journey*", p. 198.

[5]) *Brinton*, „*Myths of New World*, p. 102.

[6]) *Brebeuf* in „*Rel. des Jes.*", 1635, p. 104.

[7]) *Morgan*, „*Iroquois*", p. 174.

[8]) *Clavigero*, „*Messico*", Bd. II, p. 5.

Auch die Tekunas in Brasilien glaubten an die Wanderung der Seele nach dem Tode in andre Menschen oder in Thiere, und die Içannas sagen, dass die Seelen tapferer Menschen zu schönen Vögeln werden, die von herrlichen Früchten leben, während Feiglinge sich in Reptilien verwandeln[1]). Ein Missionär in Buenos-Ayres hörte ein Tschirikanenweib von einem Fuchse sagen: „Könnte das nicht der Geist meiner todten Tochter sein?“[2]) Bei den Abiponen giebt es gewisse kleine Enten, die des Nachts in Schaaren umherfliegen und ein trauriges Zischen hören lassen, welches die Phantasie mit den Seelen der Todten in Zusammenhang bringt[3]); während die Popayanen Tauben, als von abgeschiedenen Seelen bewohnt, nicht zu tödten pflegen[4]). Auch erzählt man von den Marawi in Afrika, dass nach ihrer Meinung die Seelen böser Menschen zu Schakalen, die von guten zu Schlangen werden[5]). Die Zulus, welche auch annehmen, dass sich ein Mensch in eine Wespe oder eine Eidechse verwandeln könne, haben den Glauben am vollkommensten ausgebildet, dass die Todten zu Schlangen werden, zu Geschöpfen also, deren Hautwechsel schon so oft mit dem Gedanken an Auferstehung und Unsterblichkeit in Zusammenhang gebracht worden ist. Besonders sind es grüne oder braune unschädliche Schlangen, die harmlos und ohne Furcht in die menschlichen Wohnungen kommen, von denen man glaubt, dass sie „Amatongo“ oder Vorfahren seien und die man daher mit Ehrfurcht behandelt und mit Futter versorgt. Den Verstorbenen, der sich in eine Schlange verwandelt hat, kann man auf doppelte Weise erkennen: Wenn das Thier einäugig ist oder eine Narbe oder ein andres Mal zeigt, so hält man es für den „Itongo“ eines Menschen, der während seines Lebens ein ebensolches Kennzeichen trug; findet man kein Zeichen vor, so erscheint der „Itongo“ in menschlicher Gestalt im Traume und offenbart so die Person, die in der Schlange steckt[6]). In Guinea glaubt man von Affen, die in der Nähe von Begräbnissplätzen hausen, dass sie von den

[1]) *Martius*, „*Ethnogr. Amer.*“, vol. I, pp. 446, 602; *Markham* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. III, p. 195.

[2]) *Brinton*, p. 254.

[3]) *Dobrizhoffer*, „*Abipones*“, vol. II, pp. 74, 270.

[4]) *Coreal* in *Brinton* l. c. Vgl. auch *J. G. Müller*, p. 139 (Natchez), 223 (Caribs), 402 (Peru)

[5]) *Waitz*, Bd. II, p. 419 (Maravi).

[6]) *Callaway*, „*Rel. of Amazulu*“, p. 196 etc.; *Arbousset* und *Daumas*, p. 277.

Geistern der Verstorbenen bewohnt seien, und in gewissen Gegenden werden Affen, Crocodile und Schlangen als verwandelte Menschen betrachtet und heilig gehalten [1]). Dabei darf man nicht vergessen, dass Vorstellungen dieser Art in dem geistigen Leben der Wilden oft nur einen Theil der umfangreichen Lehre von der Fortdauer der Seele ausmachen können. Als ein schlagendes Beispiel dafür mag das System der Neger an der Goldküste gelten. Diese glauben, dass die „Kla" oder „Kra", die lebende Seele, nach dem Tode zur „Sisa", zum Geist wird, der mit dem Körper im Hause bleiben, die Ueberlebenden quälen und mit Krankheit schlagen kann, bis er von selbst weggeht oder von dem Zauberer an das Ufer des Wolta-Flusses vertrieben wird, wo die Geister wohnen und sich Häuser bauen. Doch können sie aus diesem Lande der Seelen zurückkehren, und in einem neuen Menschenleibe wiedergeboren werden, wobei die Seele eines Armen in den Körper eines Reichen übergehen wird. Viele dagegen kommen nicht als Menschen wieder, sondern werden zu Thieren. Für eine afrikanische Mutter, die ihr Kind verloren hat, ist es ein Trost zu sagen: „Es wird wiederkommen" [2]).

Auf höheren Culturstufen erscheint die Lehre von der Wiederverkörperung der Seele mannichfaltiger und bestimmter ausgebildet. Wenn sich auch die alten Arier dagegen scheinbar unempfänglich zeigten, so wurde sie andrerseits von den Indern ihrer Philosophie einverleibt und angepasst, und bildet einen integrirenden Bestandtheil des grossen dem Brahmanismus und Buddhismus gemeinsamen Lehrsystems, in welchem der Glaube herrscht, dass in der Aufeinanderfolge von Geburten oder Existenzen die Vergangenheit sich vollendet, das zukünftige Leben sich vorbereitet. Für den Hindu ist der Leib nur die zeitliche Hülle der Seele, welche „in die Ketten der Handlungen gefesselt" und „die Früchte früherer Thaten erntend", durch eine Reihe von Verkörperungen in Pflanzen, Thieren, Menschen, Gottheiten erhöht oder erniedrigt wird. So sind alle Geschöpfe mehr dem Grade als der Art nach verschieden, alle sind dem Menschen verwandt; ein Elephant, ein Affe, ein Wurm kann einst ein Mensch gewesen sein und wieder einmal zum Menschen werden, Parias oder Wilde sind bei den

[1]) *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*", pp. 210, 218. Vgl. auch *Brun-Rollet*, pp. 200, 234; *Meiners*, Bd. I, p. 211.

[2]) *Steinhauser* im „*Mag. der Evang. Miss.*" Basel 1856, Nr. 2, p. 135.

Menschen eine niedere Kaste, im Vergleich zu den Thieren nehmen sie eine sehr hohe Stellung ein. Durch Körper von der erwähnten Art wandern die sündigen Seelen, welche die Begierde aus ihrer ursprünglichen Reinheit zu einem gemeinen materiellen Dasein herabgezogen hat; die Welt, in der sie für die Sünden eines früheren Lebens büssen, ist eine ungeheure Läuterungsanstalt und das Leben der lange schwere Umwandlungsprocess des Bösen zum Guten. In dem Buche Manu's sind die Vorschriften niedergelegt, nach welchen Seelen mit guten Eigenschaften göttliche Natur erwerben können, während von Leidenschaft beherrschte Seelen in einen menschlichen Leib übergehen, Seelen dagegen, die in Finsterniss versunken sind, zu Thieren erniedrigt werden. So erstreckt sich die Reihe der Seelenwanderung von Göttern und Heiligen abwärts durch Asketen, Brahmanen, Nymphen, Könige, Räthe bis zu Schauspielern, Trunkenbolden, Vögeln, Tänzern, Betrügern, Elephanten, Pferden, Sudras, Wilden, Raubthieren, Schlangen, Würmern, Insecten und leblosen Gegenständen. Wie dunkel auch meist die Beziehung zwischen dem Verbrechen und der Strafe dafür in einem zukünftigen Leben ist, so kann man doch in den Strafgesetzen der Seelenwanderung den Versuch erkennen, die Art der Busse der Schuld anzupassen und den Sünder darin zu bestrafen, worin er gesündigt hat. Für Fehler eines früheren Lebens werden die Menschen durch allerhand Gebrechen bestraft, der Speisedieb durch schlechte Verdauung, der Zanksüchtige durch schlechten Athem, der Pferdedieb durch Lahmheit, und in Folge ihrer Handlungen werden Menschen als Idioten, als Blinde, Taube, Stumme oder Krüppel geboren und von den Guten verabscheut. Erst nach Sühnung seiner Verworfenheit durch die Folterqualen der Hölle kann der Mörder eines Brahmanen in ein wildes Thier oder einen Paria übergehen; wer seinen Guru oder seinen geistigen Vater verbrecherisch entehrt, soll hundertmal als Gras, als Strauch, als Aasvogel, als Raubthier wiedergeboren werden; Grausame sollen zu blutdürstigen Thieren werden, Korn- und Fleischdiebe sollen sich in Ratten und Geier verwandeln; wer gefärbte Kleider, Küchenkräuter, Räucherwerk stahl, soll dem entsprechend ein rothes Rebhuhn, ein Pfau, eine Bisamratte werden. Kurz, in welcher Sinnesart immer ein Mensch eine Handlung vollbringt, er muss die Früchte dafür in einem Körper ernten, der mit einer entsprechenden Eigenschaft begabt ist[1]).

[1]) *Manu* XI, XII. *Ward*, „*Hindoos*", vol. I, p. 164, vol. II, pp. 215, 347—52.

Die Anerkennung der Pflanzen als Aufenthaltsorte des wandernden Geistes verbreitet auch ein helles Licht über die Vorstellung von der Pflanzenseele, die allen wilden Völkerschaften in den Theilen der Erde, welche mehr oder weniger unter indischem Einfluss gestanden haben, geläufig ist. So hören wir bei den Dajaks auf Borneo, dass die menschliche Seele in Baumstämme eingeht, wo man sie feucht und blutähnlich wahrnehmen kann, ohne dass sie noch Persönlichkeit oder Empfindung besitzt [1]; die Santaler in Bengalen sollen den Glauben haben, dass harte Männer und kinderlose Frauen ewig von Würmern und Schlangen verzehrt werden, während die Guten in fruchttragende Bäume eingehen [2]. Aber es ist noch eine offene Frage, ob diese Ideen und die der Inder ursprünglich von einander unabhängig sind, und, wenn nicht, ob die Inder diese Anschauung von den Eingebornen angenommen haben oder umgekehrt.

Ein merkwürdiger Commentar zu der Ausbildung des Begriffs der Pflanzenseele bei den Hindus findet sich in einer Stelle eines Werks aus dem 17. Jahrhundert, wo erzählt wird, dass gewisse Brahmanen an der Coromandelküste zwar Früchte essen, aber sich sorgfältig davor hüten, die Pflanzen mit den Wurzeln herauszuziehen, aus Furcht, eine Seele ihres Aufenthaltsorts zu berauben; doch wird zugleich bemerkt, dass nur wenige so gewissenhaft verfahren, und vielmehr allgemein die Ansicht herrscht, Wurzeln und Pflanzen seien schlechte und gemeine Aufenthaltsorte für die Seelen, die durch eine solche Vertreibung nur gewinnen könnten, indem sie dann in den Körper von Menschen oder Thieren eingingen [3]. Endlich hat die Lehre der Brahmanen von der Seelenwanderung in unbelebte Naturkörper auch eine enge Beziehung zu dem Glauben der Wilden, dass auch leblose Gegenstände eine Seele besitzen [4].

Auch der Buddhismus erkannte, wie der Brahmanismus, von

---

[1]) *St. John*, „*Far East*", vol. I. p. 181.

[2]) *Hunter*, „*Rural Bengal*", p. 220; vgl. auch *Shaw* in „*As. Res.*", vol. IV, p. 46 (Rajmahal-Stämme).

[3]) *Abraham Roger*, „*La porte Ouverte*", Amst. 1670. p. 107.

[4]) *Manu* IX, 9. çarîrajaih karmmadoshaih yâti sthâvaratâm narah. Für leibliche Sünden geht der Mensch in den trägen (bewegungslosen) Zustand über; XII. 42, „sthâvarâh krimakîtâçcha matsyâh sarpâh sakachhapâh paçavaçcha mrigaschaiva jaghanyâ tâmasî gatih" — träge (bewegungslose) Dinge, Würmer und Insecten, Fische, Schlangen, Schildkröten, wilde Thiere und Jagdwild sind die niedrigste Stufe der Finsterniss."

dem er sich abgezweigt hat, die Wanderung zwischen übermenschlichen Wesen, Menschen und Thieren an, in Ausnahmefällen sogar eine Erniedrigung bis zu Pflanzen und Sachen. Wie die Buddhisten die Lehre von der Metempsychose ausgebildet haben, kann man aus den endlosen Legenden über Gautama selbst ersehn, der sich 550mal der Wiedergeburt unterwarf, Qual und Elend durch eine zahllose Reihe von Jahren ertrug, um die Macht zu erlangen, lebende Wesen aus dem Elend, das aller Existenz anhaftet, zu befreien. Viermal wurde er Maha Brahma, zwanzigmal Dewa Sekra, mehr oder weniger oft durchlief er die Stufen eines Ermiten, Königs, Reichen, Sklaven, eines Töpfers, Spielers, Schlangenhissarztes, eines Affen, Elephanten, Stiers, einer Schlange, einer Schnepfe, eines Fisches, eines Frosches, einer Baumgottheit. Als er endlich zum höchsten Buddha wurde, floss sein Geist, wie ein Gefäss voll Honig, über von dem Ambrosia der Wahrheit und er verkündete seinen Sieg über das Leben:

„Wiedergeburt ist nichts als Qual.
Hauserbauer! Dich hab' ich geschaut,
Nie mehr baust du eine Wohnung für mich.
Dein Bauholz ist vernichtet,
Dein Dachwerk zerschellt,
Meine Seele befreit,
Der Begierde Tödtung vollendet."

Ob die Buddhisten die ganze Lehre der Hindus von der Wanderung der einzelnen Seelen von Geburt zu Geburt annehmen, oder ob sie den Begriff der persönlichen Fortdauer in metaphysische Spitzfindigkeiten verflüchtigen, in jedem Falle huldigen sie der festen und systematisch durchgebildeten Anschauung, dass das frühere Leben eines Menschen die Ursache seines jetzigen Zustandes ist, während er in diesem das Verdienst oder die Schuld aufhäuft, die sein Schicksal in einem zukünftigen Dasein bestimmt. Das Gedächtniss versagt freilich im Allgemeinen seinen Dienst in Bezug auf diese früheren Geburten, es bricht bekanntlich plötzlich ab da, wo das gegenwärtige Leben anfängt. Wenn die Füsse des Königs Bimsara auf Befehl seines grausamen Sohnes mit Salz eingerieben und verbrannt wurden, um ihn zum Gehen unfähig zu machen, warum war diese einem Menschen auferlegte Qual so gerecht? Weil er in einem früheren Leben ohne die Schuhe auszuziehen bei einem Dagoba vorbeigegangen war und einen Priester-

teppich mit ungewaschenen Füssen betreten hatte. Ein Mensch kann eine Zeitlang glücklich leben auf Grund seiner Verdienste in einem früheren Dasein, aber wenn er nicht fortfährt, die Gesetzesvorschriften einzuhalten, wird er das nächste Mal in eine von den Höllen kommen, oder er wird in dieser Welt als Thier, dann als Preta oder Kobold wiedererscheinen; ein hochmüthiger Mann wird hässlich und mit dicken Lippen, oder als Dämon oder Wurm wiedergeboren werden. Die Buddhistische Lehre vom „Karma", d. h. dem „Bewegenden", welches das Schicksal aller empfindenden Wesen bestimmt, nicht durch richterliche Belohnung oder Strafe, sondern durch den unabwendbaren Zusammenhang von Ursache und Wirkung, welcher die Gegenwart durch eine ununterbrochene Reihe von Zwischengliedern mit der Vergangenheit verknüpft, diese Lehre ist in der That als eine der merkwürdigsten Entwickelungen der speculativen Ethik zu betrachten [1].

Im klassischen Alterthume sollen die Aegypter eine eigene Lehre von der Seelenwanderung ausgebildet haben, entweder, indem die Seele in einem „Kreislauf der Nothwendigkeit" verschiedene Verkörperungen in Geschöpfen des Festlandes, des Meeres und der Luft bis wieder zum Menschen zurück durchlief, oder indem die Bösen durch ein einfacheres Strafgericht nach ihrem Tode als unreine Thiere zur Erde zurückgeschickt wurden. Die Bilder und Hieroglyphen des „Buchs der Todten" sind noch vorhanden, und wenn auch die Zweideutigkeit seiner Ausdrücke und die Schwierigkeit, Wesentliches und Sinnbildliches in seiner Lehre zu unterscheiden, dasselbe für einen Prüfstein der sonstigen alten Urkunden wenig geeignet macht, so liefert es doch wenigstens den Beweis, dass die Vorstellungen von der Metamorphose der Seele einen nicht unbedeutenden Platz in der ägyptischen Religion einnahmen [2]. In der griechischen Philosophie erhoben sich grosse Männer und verkündigten diese Lehre. Plato verbreitete mythische Anschauungen von den Seelen, die, je nachdem ihr Schimmer von realer Existenz sie befähigte, in entsprechende neue Incarnationen übergingen, von dem Körper eines Philosophen oder Liebhabers

[1] *Köppen, Religion des Buddha"*, Bd. 1, pp. 35, 289 etc, 318; *Barthélémy Saint-Hilaire, „Le Bouddha et sa religion"*, p. 122; *Hardy, „Manuel of Buddhism"*, pp. 98 etc.; 180, 318, 445 etc.

[2] *Herod.* II, 123; vgl. *Rawlinson's Tr.*; *Plutarch, „de Iside"*, 31, 72; *Wilkinson, „Ancient Eg."*, vol. II, ch. XVI; *Bunsen, „Egypt's Place in Univ. Hist."*, v. IV, V.



bis zu dem eines Tyrannen oder Usurpators; von Seelen, die in Thiere übersiedelten und wieder zu Menschen sich emporhoben, je nachdem sie gelebt hatten; von Vögeln, die von leichtsinnigen Seelen bewohnt wurden; von Austern, die in dieser Verwandlung die Strafe äusserster Unwissenheit erdulden mussten. Pythagoras kann in eigener Person ein Beispiel für seine Lehre von der Metempsychose geben, indem er den Ort des Schildes im Tempel der Here angab, den er in einem früheren Leben als Euphorbos getragen hatte, ehe er von Menelaos bei der Belagerung von Troja erschlagen wurde. Später lebte er wieder auf in Hermotimos, dem Propheten von Klazomenä, der zu früh begraben wurde, während seine prophetische Seele abwesend war; diese aber ging dann, wie Lucian erzählt, in einen Hahn über. Mikyllos fragte diesen Hahn nach den Ereignissen vor Troja, ob die Dinge wirklich so gewesen wären, wie Homer sie besingt. Der Hahn antwortete: „Wie konnte Homer es wissen, o Mikyllos, zu jener Zeit war er ein Kameel in Bactrien!"[1])

In der spätern jüdischen Philosophie nahmen die Kabbalisten die Lehre von der Seelenwanderung, vom „*Gilgul*" oder „Weiterrollen" der Seelen, auf und suchten sie durch jene eigenthümliche Art ihrer Bibelauslegung zu stützen, die man von Zeit zu Zeit auch den mystischen Auslegern unserer Tage als Warnung vorhalten könnte. Die Seele Adams ging in David über und wird auch in den Messias eingehen, denn das sind ja die Buchstaben des Namens Ad(a)m, und sagt nicht Hesekiel: „Mein Knecht David soll ihr Herr sein ewiglich"? Kains Seele ging auf Jethro über und Abels auf Moses, deshalb gab Jethro dem Moses seine Tochter zum Weibe. Seelen wandern in wilde Thiere, in Vögel, in Würmer, denn Jehova ist ja „der Herr des Lebens von allem Fleisch," und wer neben seinen guten Werken nur eine Sünde begangen hat, soll in ein Thier verwandelt werden. Wer einem Juden unreines Fleisch zu essen giebt, dessen Seele soll in ein Blatt eingehen, das vom Winde hin und her geweht wird, denn „er soll sein wie eine Eiche, deren Blatt verwelkt", und wer Böses redet, dessen Seele soll einen stummen Stein bewohnen, wie die Nabals: „und er wurde zum Stein[2]).

[1]) *Plato*, „*Phaedo*, *Timaeus*, *Phaedrus*, *Rep.*" *Ovid*, „*Met.*", XV, 160; *Lucian*, „*Somn.*", 17 etc.; *Philostr.*, „*Vit. Apoll. Tyr.*" Vgl. auch *Meyer's* „*Conversationslexicon*", Art. „Seelenwanderung".

[2]) *Eisenmenger*, Thl. II, p. 23 etc.

In der christlichen Welt erscheinen die Manichäer als die bemerkenswerthesten Vertreter der Lehre von der Metempsychose. Sie sollen die Vorstellung gehabt haben, dass Seelen von Sündern in Thiere übersiedelten, und zwar in um so niedrigere, je schlimmer ihre Verbrechen waren. Wer einen Vogel oder eine Ratte tödtete, sollte selbst zum Vogel oder zur Ratte werden; Seelen konnten auch in Pflanzen übergehen, die im Boden wurzelten und somit nicht nur Leben, sondern auch Empfindung besassen; Seelen von Schnittern sollten in Bohnen und Gerste übergehen, um selbst niedergemäht zu werden; und so waren auch ihre Auserwählten sehr vorsichtig und setzten dem Brot, das sie assen, auseinander, dass nicht sie das Getreide, aus dem es gebacken sei, gemäht hätten; die Seelen der Hörer, des geistig tiefstehenden niedern Volks, das in Ehegemeinschaft lebte, gingen in Melonen und Gurken über, und mussten ihre Reinigung dadurch vollenden, dass sie von den Auserwählten verzehrt wurden. Alle diese Einzelheiten werden uns jedoch in den Berichten bittrer theologischer Gegner überliefert, und es ist sehr die Frage, wieviel von dem allen die Manichäer wirklich und ernstlich glaubten. Aber wenn man auch Uebertreibung und planmässige Beschuldigung zugiebt, so kann man doch mit gutem Grund annehmen, dass diesen Berichten wenigstens wahre Thatsachen zu Grunde liegen. Es ist ganz klar, dass die Manichäer das Christenthum mit den Lehren des Zarathustra und des Buddha zu einem transcendentalen asketischen Glaubenssystem vereinigten, und dabei auch die indische Lehre von der Strafe und Läuterung der Seelen durch ihre Wanderung in Thiere und Pflanzen mit aufnahmen, wobei sie dieselbe mit neuen phantastischen Einzelheiten ausschmückten[1]).

Der Glaube an die Metempsychose ist zu wiederholten Malen auch in einer Gegend des südwestlichen Asiens constatirt worden. Wilhelm von Ruysbroek spricht davon, dass die Lehre einer Seelenwanderung von Leib zu Leib bei den mittelalterlichen Nestorianern ganz allgemein gewesen sei, da sogar ein ziemlich gebildeter Priester ihn befragte, ob nicht die Thierseelen nach dem Tode anderswo eine Zuflucht finden könnten, wo sie nicht zur Arbeit gezwungen würden.

Rabbi Benjamin von Tudela erzählt im 12. Jahrhundert von den

---

[1]) *Beausobre*, „*Hist. de Manichée*" etc., vol. I, p. 245—6, vol. II, p. 496—9. Vgl. *Augustin*. „*Contra Faust.*"; „*De Haeres.*" „*De Quantitate animae*".

Drusen des Berges Hermon: „Sie sagen, dass die Seele eines tugendhaften Mannes auf den Körper eines neugebornen Kindes übergeht, während die von schlechten Menschen in Hunde oder andre Thiere wandern;" und dieser Glaube scheint auch bei dem heut lebenden Stamm der Drusen noch nicht ganz erloschen zu sein. Auch bei den Nassairi glaubt man an Seelenwanderung als Strafe und Reinigungsmittel; Ungläubige sollen in Kameele, Esel, Hunde oder Schafe übergehen, ungehorsame Nassairi in Juden, Sunniten oder Christen, die Gläubigen werden in Angehörigen ihres eignen Volkes wiedergeboren; nur Wenige machen solchen Wechsel ihres „Hemdes" (d. h. Leibes) durch, dass sie ins Paradies gelangen oder zu Sternen werden[1]). Ein Beispiel dieses Glaubens innerhalb des modernen christlichen Europa's findet sich bei den Bulgaren, die die abergläubische Vorstellung haben, dass Türken, die in ihrem Leben niemals Schweinefleisch gegessen haben, nach dem Tode in wilde Eber verwandelt werden. Eine Gesellschaft, die versammelt war, um einen Eber zu verzehren, liess, wie man erzählt, das ganze Thier unberührt, denn das Fleisch sprang vom Bratspiess ins Feuer und in den Ohren fand sich ein Stück Baumwolle, von dem der weise Mann sagte, dass es aus dem Turban des ci-devant Türken stamme[2]). Solche Fälle sind indessen nur Ausnahmen. Die Metempsychose ist niemals zu einer Hauptlehre des Christenthums gemacht worden, wenn sie auch der mittelalterlichen Scholastik nicht fremd blieb, und wenn sie auch hier und da von einem excentrischen Theologen bis auf unsere Zeiten aufrechterhalten wird. Es wäre auch sonderbar, wenn es anders wäre. Es liegt in der Natur der Entwickelung der Religion, dass Ideen einer früheren Culturepoche bis auf geringe Ueberreste verschwinden, um doch von Zeit zu Zeit von neuem aufzuleben. Glaubenslehren wandern, wenn es die Seelen nicht thun; und die Metempsychose, durch lange Generationen fortwandernd, pflanzte sich schliesslich bis in die Seelen eines Fourier und Soame Jenyns fort.

Wir haben nun die alte Lehre von der Metempsychose in der Entwicklung der Civilisation von Stufe zu Stufe verfolgt, ihre Verbreitung bei den wilden Stämmen in Amerika und Afrika, ihre

[1]) *Gul. de Rubruquis* in „*Rec. des Voy. Soc. de Géogr. de Paris*", vol. IV, p. 356; *Niebuhr*, „*Reisebeschreibung nach Arabien*" etc., Bd. II, pp. 438—443; *Benjamin of Tudela*, ed. and tr. by *Asher*, Hebrew 22, Eng. p. 62; *Meiners*, II, p. 796.

[2]) *St. Clair* und *Brophy*, „*Bulgaria*", p. 57.

Stellung bei den alten Aegyptern, ihre Ausbildung in dem grossen Moralsystem des indischen Geistes, ihr Wiederaufleben und ihren Verfall im klassischen und mittelalterlichen Europa, endlich ihr Dahinsiechen in der modernen Welt, der sie höchstens als eine Wunderlichkeit der geistigen Entwicklung erscheint, von geringer Bedeutung und nur für den Ethnologen von Werth, der sie als augenscheinlichen Beweis für die Stetigkeit der Culturbewegung betrachtet. Was, fragen wir uns wohl, war die ursprüngliche Ursache und der Beweggrund für die Lehre von der Seelenwanderung? Man kann darauf eine Antwort geben, wenn sie auch nicht völlig zur allseitigen Erklärung ausreicht. Die Lehre, dass die Seelen der Vorfahren wiederkehren und dadurch ihren Nachkommen und Verwandten geistige wie körperliche Aehnlichkeit mittheilen, ist schon oben erwähnt und als eine an sich ganz vernunftgemässe und philosophische Hypothese hingestellt worden, welche die Erscheinung der von Generation zu Generation sich forterbenden Familienähnlichkeit sehr wohl erklärlich macht. Aber wie kam man zu der Vorstellung, dass menschliche Seelen den Körper von wilden Thieren und von Vögeln bewohnen können? Wie schon hervorgehoben, haben die Wilden die gar nicht so unvernünftige Ansicht, dass auch die Thiere Seelen ähnlich den ihrigen besitzen, und diese Anschauung lässt die Wanderung einer menschlichen Seele in einen Thierkörper zum mindesten möglich erscheinen; aber sie führt an sich noch nicht zu dieser Idee. Vielleicht kann uns hier die Ansicht von der Entstehung des Begriffs der Seele überhaupt, wie sie in einem früheren Kapitel ausgesprochen ist, zur richtigen Lösung verhelfen. Da der erste Begriff von der Seele sich wohl auf die des Menschen bezog und erst später durch Analogie auf Thiere, Pflanzen u. s. w. ausgedehnt wurde, so mag wahrscheinlich die Lehre von der Seelenwanderung mit der ganz einfachen und verständlichen Idee begonnen haben, dass menschliche Seelen in neuen menschlichen Körpern wiedergeboren würden, und diese Vorstellung hat sich erst später auch auf die Wiedergeburt in Thieren u. s. w. übertragen. Es giebt bei den Wilden eine Anzahl von Vorstellungen, die wohl geeignet sind, eine solche Gedankenverbindung zu unterstützen. Die halb menschlichen Züge, Handlungen und Charaktere der Thierwelt werden von dem Wilden, wie vom Kinde, mit Verwunderung und Sympathie betrachtet. Das Thier erscheint nur als die Verkörperung menschlicher Eigenschaften, und Namen wie Löwe, Bär, Fuchs,

Eule, Papagei, Schlange, Wurm, die wir oft als Beiwörter gebrauchen, fassen irgend einen Hauptzug im Leben eines Menschen in ein Wort zusammen. Im Zusammenhang damit sehen wir, wenn wir auf Einzelheiten in der Seelenwanderungslehre der Wilden eingehen, dass die Geschöpfe oft ganz augenscheinlich dem Charakter des Menschen angepasst sind, dessen Seele in dasselbe einfährt, so dass die Vorstellung von einer Uebertragung der Seelen gewissermassen die Aehnlichkeit zwischen Menschen und Thieren zu erklären im Stande war. Dies tritt noch mehr in den Vordergrund bei den höher civilisirten Rassen, welche die Idee der Seelenwanderung bis zu vollständigen ethischen Systemen ausgebildet haben, in denen die Angepasstheit der gewählten Geschöpfe dem modernen Kritiker fast offenbarer wird, als sie es den alten Gläubigen je gewesen sein mag. Vielleicht die vollständigste Wiederherstellung des geistigen Zustandes, in welchem die theologische Lehre von der Metempsychose sich vor langen Jahrhunderten ausbildete, findet sich in den Schriften eines modernen Theologen, dessen Spiritualismus den Ideengang der niedersten Rassen bis zum Aeussersten wiederholt. In der spirituellen Welt, sagt Emanuel Swedenborg, erscheinen solche Menschen, die sich dem Einfluss des Teufels ergeben haben und die Natur von Thieren besitzen, so schlau wie Füchse sind u. s. w., später in der wirklichen Gestalt der Thiere, denen sie in ihren Eigenschaften gleichen [1]. Einer der interessantesten Punkte endlich in der Theorie der Seelenwanderung ist ihre nahe Beziehung zu einem Gedanken, der mit der Geschichte der Philosophie eng verbunden ist, nämlich zu der Entwicklungstheorie des organischen Lebens durch eine Stufenfolge von Generationen. Eine Erhebung vom Pflanzenreich zum niedern animalischen Leben und von da weiter durch die höheren Thiere bis zum Menschen, von übermenschlichen Wesen ganz zu schweigen, erfordert hier nicht einmal eine Anfeinanderfolge verschiedener Individuen, sondern erklärt sich einfach durch die Lehre von der Metempsychose als Wanderung eines einzigen Wesens durch Pflanzen- und Thierkörper.

Hier mögen auch noch einige Worte über einen Gegenstand

---

[1]) *Swedenborg*, „*Die wahre christliche Religion*“, 13. Vgl. die Anschauung der Nachfolger des Gnostikers Basilides, von Menschen, deren geistige Anlage von Wölfen, Affen, Löwen oder Bären stammt, und deren Seelen daher die Eigenschaften dieser Thiere besitzen und ihre Handlungsweise nachahmen. (*Clem. Alex. Stromat.* II. c. 20.)

ihren Platz finden, der nicht ausser Acht gelassen werden darf, da er mit den beiden Haupttheilen der Lehre von einer zukünftigen Existenz in enger Verbindung steht, der sich aber nur schwierig innerhalb bestimmter Grenzen behandeln lässt, und besser rein historisch betrachtet wird, indem man die Ansichten niederer und höherer Rassen vergleicht. Dies ist die Lehre von einer körperlichen Wiedererneuerung oder Auferstehung. Für den geistigen Standpunkt niederer Rassen ist es durchaus nicht nothwendig, dass die überlebende Seele einen neuen Körper erhält, denn sie scheint schon an sich eine hautartige oder nebelige materielle Natur zu haben und wie andre materielle Geschöpfe die Fähigkeit einer unabhängigen Fortexistenz zu besitzen. Die Beschreibungen der Wilden vom zukünftigen Leben sind oft so vollständige Abbilder des jetzigen, dass es fast unmöglich ist, zu entscheiden, ob sie den Todten Körper wie die der Lebenden zuschreiben oder nicht; und einige augenscheinliche Beispiele dieser Art vermögen kaum hinlänglich zu beweisen, dass die niederen Rassen ihre eignen ursprünglichen und deutlich ausgebildeten Lehren von körperlicher Auferstehung haben[1]). Dann muss man auch auf den so häufigen Gebrauch niederer wie höherer Rassen achten, die Ueberreste der Todten, sei es als Knochen oder als ganze Mumien, aufzubewahren. Es ist wohl bekannt, dass die geschiedene Seele häufig noch für fähig gehalten wird, zu den körperlichen Ueberresten zurückzukehren. Aber in wie weit die Aufbewahrung derselben mit der körperlichen Auferstehung in Verbindung gebracht werden kann, und ob dies bei den wilden Stämmen Amerika's oder bei den alten Aegyptern oder anderswo der Fall ist, das ist ein Problem, für dessen Lösung noch keine hinreichenden Beweismittel vorliegen[2]). Bei der Besprechung der nahe verwandten Lehre von der Metempsychose habe ich behauptet, dass der Glaube an die Seelenwanderung in einen neuen menschlichen Körper in der That eine irdische Auferstehung einschliesst. Von demselben Gesichtspunkte aus betrachtet, ist eine körperliche Auferstehung im Himmel oder in der Hölle auch nichts weiter als eine Seelenwanderung. Dies tritt namentlich bei den höheren Rassen hervor, in deren Religion

---

[1]) Vgl. *J. G. Müller*, „*Amer. Urr.*", p. 208 (Cariben); aber vgl. auch *Rochefort*, p. 429; *Steller*, „*Kamtschatka*", p 269; *Castrén*, „*Finnische Mythologie*", p. 119.

[2]) Vgl. für Amerika *Brinton*, „*Myths of New World*", p. 254 etc; für Aegypten *Birch's* tr. of „*Book of Dead*" in *Bunsen's* „*Egypt*", vol. VI; *Wilkinson*, etc.

diese Lehren festere Gestalt und zugleich höheren praktischen Werth erhalten. Im Rig-Veda wird die körperliche Auferstehung deutlich erwähnt: der Todte wird für selig erklärt, wenn er seinen Körper behält (tanu); und es wird sogar verheissen, dass der Fromme in der zukünftigen Welt mit seinem ganzen Körper wiedergeboren werden soll (sarvatanû). Im Brahmanismus und Buddhismus bildet die Wiedergeburt der Seelen in Körpern, die den Himmel oder die Hölle bewohnen, einfach nur einen besonderen Fall der Seelenwanderung. Zweifelhaft ist die Existenz einer alten persischen Lehre von der Auferstehung, die von Einigen mit der späteren jüdischen Anschauung in Verbindung gebracht worden ist[1]). Das älteste Christenthum hat den Begriff der körperlichen Auferstehung mit ganz besondrer Strenge und Vollständigkeit in der Paulinischen Lehre entwickelt. Für eine deutliche Auslegung dieser Lehre, wie sie sich dem Geiste späterer Theologen darstellte, ist eine merkwürdige Stelle bei Origenes sehr lehrreich, wo derselbe von einer körperlichen Materie spricht, „die, wie sie auch immer beschaffen sein mag, stets im Dienste der Seele steht und jetzt zwar rein fleischlich ist, nachmals aber immer reiner und endlich so fein wird, dass man sie spirituell nennt[2]).“

Verlassen wir diese metaphysische Theologie höherer Civilisation und wenden wir uns zu einer Reihe von Glaubenssätzen, die in ihrer praktischen Bedeutung weit höher stehen und auch in der geistigen Anschauung der Wilden eine viel klarere Fassung besitzen. Es mag niedere Rassen gegeben haben und vielleicht noch geben, die einen jeden Glauben an ein zukünftiges Leben entbehren. Trotzdem müssen einsichtsvolle Ethnographen solche Berichte häufig bezweifeln, aus dem Grunde, weil der Wilde, der erklärt, dass die Todten nicht mehr leben, in Wahrheit damit wohl nur sagen will, dass sie gestorben sind. Wenn man den Ostafrikaner fragt, was aus seinen begrabenen Vorfahren, aus den „alten Leuten“ wird, so kann er antworten, „sie haben geendet“ und

[1]) Für die Arier vgl. *„Rig-Veda“*, X, 14, 8; XI, 1, 8; *Manu*, XII, 16—22; *Max Müller*, *„Todtenbestattung“*, p. XII, XIV; *Chips*, vol. I, p. 47; *Muir* im *„Journ. As. Soc. Beng.“*, vol. I, 1865, p. 306; *Ward*, *„Hindoos“*, vol. II, pp. 332, 347, 357; *Haug*, *„Parsees“*, p. 266; *Alger*, *„Future Life“*.

[2]) *Origines*, *„De princip.“*, II, 3, 2: „materiae corporalis, cujus materiae animus usum semper habet, in qualibet qualitate positae, nunc quidem carnali, postmodum vero subtiliori et puriori, quae spiritalis appellatur.“

dabei doch an das Fortleben ihres Geistes glauben [1]). In einem Bericht über die religiösen Vorstellungen der Zulus, der einem Eingebornen entnommen ist, wird ausdrücklich erwähnt, „Unkulunkulu", der Uralte, habe gesagt, dass die Menschen „sterben müssen ohne wieder aufzustehen" und dass er sie „sterben und nicht wieder auferstehen" lasse [2]). Da wir jetzt die Religionslehre der Zulus vollständig kennen, deren Seelen nicht allein in der Unterwelt weiterleben, sondern sogar die Gottheiten der Lebenden sind, so können wir diese Ausdrücke in ihrer eigentlichen Bedeutung auffassen. Aber ohne solche Kenntniss hätten wir sie irrthümlich für eine Verneinung der Fortdauer der Seele nach dem Tode halten können. Dieser Einwurf kann sogar einer der förmlichsten Verneinungen eines zukünftigen Lebens gegenüber gemacht werden, die jemals von uncultivirten Völkern berichtet worden ist, einem Gedicht des Dinka-Stammes am Weissen Nil, in Bezug auf Dendid, den Schöpfer:

„Am Tag, als Dendid alle Dinge schuf,
Schuf er die Sonne;
Und die Sonne kommt, geht unter und kehrt wieder:
Er schuf den Mond;
Und der Mond er kommt, geht unter und kehrt wieder:
Er schuf die Sterne;
Und Sterne kommen, gehn und kehren wieder:
Er schuf den Menschen;
Und der Mensch kommt auch, geht nieder in die Gruft
Und kehrt nie wieder."

Dabei muss jedoch bemerkt werden, dass die Bari, die nächsten Nachbarn dieser Dinka, glauben, die Todten kehren zurück, um wieder auf Erden zu leben, und es entsteht die Frage, ob das Gedicht der Dinka nur die leibliche Auferstehung oder auch das Weiterleben der Seele läugnet. Der Missionar Kaufmann sagt, die Dinka glaubten nicht an die Unsterblichkeit der Seele, sie hielten sie nur für einen Hauch, und mit dem Tode sei alles vorbei. Brun-Rollet dagegen sucht zu beweisen, dass sie doch an ein anderes Leben glauben; beide aber lassen die Frage offen, ob sie die Existenz überlebender Geister anerkennen [3]). Die Sache ist noch nicht ausgemacht, wie viele andere derselben Art.

[1]) *Burton*, „*Central Africa*", vol. II, p. 345.

[2]) *Callaway*, „*Rel. of Amazulu*", p. 84.

[3]) *Kaufmann*, „*Schilderungen aus Central-Afrika*", p. 124; *G. Lejean* in „*Rev. des Deux Mondes*", Apr 1. 1860, p. 760. Vgl. *Brun-Rollet*, „*Nil Blanc*", pp. 100, 234.

Wenn wir die Religion der niedern Rassen im Ganzen betrachten, so werden wir wenigstens nicht fehl gehen, wenn wir die Lehre von der zukünftigen Existenz der Seele als eines ihrer allgemeinsten und wesentlichsten Elemente hinstellen. Aber hier ist Erklärung, Begrenzung und Einschränkung nothwendig, damit uns nicht moderne theologische Ideen zu einer Missdeutung von mehr primitiven Glaubenslehren verleiten. Bei solchen Untersuchungen muss vor allem der Ausdruck „Unsterblichkeit der Seele", als zu irrigen Vorstellungen führend, vermieden werden. Es ist nämlich zweifelhaft, in wie weit die niedere Psychologie überhaupt eine klare Vorstellung von der Unsterblichkeit besitzt, denn Vergangenheit und Zukunft verschwimmen bald in die äusserste Unbestimmtheit, sobald der Geist der Wilden die Gegenwart verlässt, um jene zu erforschen; das Mass der Monate und Jahre bricht schon innerhalb der kurzen Spanne des menschlichen Lebens ab, und die Vorstellung des Ueberlebenden von der Seele der Verstorbenen wird schwächer und verschwindet mit dem Gedächtniss des Einzelnen, das sie noch lebendig erhielt. Sogar unter Rassen, die ganz entschieden die Lehre vom Fortleben der Seele annehmen, ist dieser Glaube kein durchgängiger. Unter den Wilden wie unter cultivirten Nationen finden sich stumpfe und sorglose Naturen, die von einer zukünftigen Welt, als ihnen zu entfernt liegend, nichts wissen wollen, während skeptische Geister sie als einen unbewiesenen Aberglauben verwerfen. Weit davon entfernt, von allen Menschen für die Bestimmung aller Menschen gehalten zu werden, bleibt sie sogar ganzen Klassen förmlich verschlossen. Auf den Tonga-Inseln war das zukünftige Leben ein Kastenvorrecht, denn während die Häuptlinge und die höheren Stände in einen Zustand ätherischer Göttlichkeit im seligen Lande Bolotu übergehen sollen, glaubt man von dem gemeinen Volk, dass die Seelen mit dem Leibe zu Grunde gehen; und obgleich einige von ihnen die Eitelkeit hatten, einen Platz im Paradiese unter den Vornehmeren zu beanspruchen, so beruhigte man sich im Allgemeinen bei dieser Vernichtung der eignen plebejischen Seelen[1]). Die Nicaraguaner glaubten, wenn ein Mensch gut lebte, dass seine Seele zu den Göttern emporstiege, wenn aber böse, dass sie mit dem Leibe untergehe und dass dann alles vorbei sei[2]). Aber auch zugegeben,

[1]) *Mariner*, „*Tonga Isl.*", vol. II, p. 136.

[2]) *Oviedo*, „*Nicaragua*", p. 50. Aehnliche Fälle vgl. bei *Martius*, „*Ethn. Amer.*",

dass die Seele den Tod des Leibes überlebt, so zeigen doch zahlreiche Beispiele aus dem niedern Culturleben, dass man diese Seele als etwas Sterbliches ansehen muss, das dem Zufall und dem Tode grade wie der Leib unterworfen ist. Die Grönländer bedauerten die armen Seelen, die im Winter oder im Sturm über das schreckliche Gebirge mussten, von wo die Todten nach der andern Welt hinabsteigen; denn da kann auch eine Seele zu Schaden kommen und jenen zweiten Tod sterben, bei dem gar nichts übrig bleibt, und das wird für das schmerzlichste von Allem gehalten[1]). So erzählen auch die Fidschi-Insulaner von dem Kampfe, den der Geist eines verstorbenen Kriegers mit dem seelentödtenden Samu und seinen Brüdern bestehen muss; wegen dieses Kampfes bewaffnet man auch den Todten, indem man seine Streitkeule mit dem Leichnam verbrennt, und wenn er siegt, steht ihm der Weg zu dem Richterstuhle des Ndengei offen, wird er aber verwundet, so ist er verdammt, zwischen den Bergen umher zu wandern, und fällt er in dem Kampfe, so wird er von Samu und seinen Brüdern gekocht und verzehrt. Die Seelen der unverheirateten Fidschianer dagegen bleiben nicht einmal so lange am Leben, um diesen Kampf bestehen zu können; vergebens versuchen sie, sich bei niedrigem Wasser um die Spitze des Riffs hinter den Felsen herumzuschleichen, wo Nangananga, der Vernichter eheloser Seelen, sitzt und über ihre hoffnungslosen Anstrengungen lacht und sie fragt, ob sie denken, dass das Wasser nicht wieder zurückfliessen werde, bis die steigende Fluth die bebenden Geister an den Strand treibt, und Nangananga sie auf dem grossen schwarzen Stein in Stücke zermalmt, wie man morsches Brennholz zerschlägt[2]). Andre Geschichten wieder erzählen die Guinea-Neger über das Leben und den Tod der geschiedenen Seelen. Entweder richtet sie der grosse Priester, vor dem sie nach dem Tode erscheinen müssen, und sendet die Guten in Frieden nach einem glückseligen Orte, die Bösen aber tödtet er zum zweiten Male mit der grossen Keule, die dazu vor seinem Hause steht; oder aber die Verstorbenen werden von ihrem Gotte am Todtenflusse gerichtet, um friedlich von ihm in

vol. I, p. 247; *Smith's „Virginia"* in *Pinkerton*, vol. XIII, p. 41; *Meiners*, vol. II, p. 760.

[1]) *Cranz*, *„Grönland"*, p. 259.

[2]) *Williams*, *„Fiji"*, vol. I, p. 244. Vgl. *„Journ. Ind. Archip."*. III, p. 113 (Dajaks). Ueber die Vernichtung und den Tod der Seelen in den Tiefen des Hades vgl. *Taylor*, *„New Zealand"*, p. 232.



ein heiteres Land versetzt zu werden, wenn sie Feiertage und Eide heilig gehalten und nicht von verbotenem Fleisch gegessen haben; ist dies aber nicht der Fall, so werden sie von dem Gott in den Fluss geworfen und ertränkt und so in ewiger Vergessenheit begraben[1]). Sogar gewöhnliches Wasser vermag einen Negergeist zu tödten, wenn wir der Erzählung von den Matamba-Wittwen Glauben schenken, die in einem Fluss oder Teich untertauchten, um die Seelen ihrer verstorbenen Ehemänner zu ertränken, die vielleicht noch an ihnen hingen, um dem Weibe ihres Herzens möglichst nahe zu bleiben. Nach dieser Ceremonie gingen sie und verheirateten sich wieder[2]). Aus solchen Einzelheiten erhellt, dass die Vorstellung von der gänzlichen Vernichtung einzelner Seelen bei ihrem Tode, oder von einem zweiten Tode derselben, ein Gedanke, der jetzt wie vormals der speculativen Theologie sehr geläufig ist, auch auf niederen Culturstufen nicht unbekannt ist. Die Seele, wie sie sich in der Anschauung der niederen Rassen darstellt, kann als ein ätherisches, den Körper überlebendes Wesen definirt werden, und diese Vorstellung führte als vorbereitende Stufe zu der mehr transcendentalen Theorie von der unkörperlichen, unsterblichen Seele, die ja einen Theil der religiösen Lehren höherer Nationen bildet. Hauptsächlich die ätherische überlebende Seele ist es, die wir jetzt in den Religionen der Wilden und Barbaren wie im Volksglauben der civilisirten Welt zu studiren haben. Dass diese Seele als auch jenseit des Todes fortlebend zu betrachten ist, scheint kaum eines ausführlichen Beweises zu bedürfen, die blosse Erfahrung lehrt es auch jedem Ungebildeten: sein Freund oder sein Feind ist gestorben, und dennoch sieht er noch im Traum oder in offener Vision die Erscheinung, die für seinen Standpunkt ein wirkliches, objectives Wesen ist, das mit der Aehnlichkeit zugleich auch Persönlichkeit besitzt. Diese Vorstellung von der Fortdauer der Seele bildet jedoch nur den Eingang in ein ganzes grosses Gebiet des Glaubens. Die Lehren, welche, einzeln oder mit einander verbunden, das Lehrsystem der zukünftigen Existenz bei einzelnen Stämmen ausmachen, sind besonders folgende: das Harren, Wandern und Wiederkehren der Geister, ihr Wohnen auf der Erde oder über oder unter ihr in einer Geisterwelt, deren

[1]) *Bosman*, „*Guinea*", in *Pinkerton*, vol. II, p. 401. Vgl. auch *Waitz*, „*Anthropologie*", Bd. II, p. 191 (W. Afr.); *Callaway*, „*Rel. of Amazulu*", p. 355.

[2]) *Cavazzi*, „*Ist. Descr. de' tre Regni Congo, Matamba et Angola*", lib. I, 270.

Leben dem irdischen Dasein nachgebildet oder zu höherem Glanze erhoben oder zu tieferem Elend erniedrigt ist, und endlich der Glaube an eine Vertheilung von Seligkeit und Verdammniss unter den Seelen der Todten, indem ihnen nach dem Tode die Thaten ihres Lebens durch göttliches Urtheil vergolten werden.

„Alle Beweise sind dagegen, aber aller Glaube ist dafür," sagte Dr. Johnson von den Geistererscheinungen. Die Lehre, dass die Seelen der Todten unter den Lebenden ihr Wesen treiben, findet sich in der That schon auf der untersten Culturstufe, erstreckt sich fast ohne Ausnahme durch das geistige Leben wilder Nationen und lebt weit verbreitet und tief eingewurzelt noch inmitten der Civilisation fort. Aus den zahllosen Berichten von Reisenden, Missionären, Geschichtsschreibern, Theologen, Spiritualisten ergiebt sich als allgemein anerkannt die Meinung, die ebenso ausgedehnt in ihrer Verbreitung, wie in ihrer Idee natürlich ist, dass die beiden Haupttummelplätze der abgeschiedenen Seelen die Begräbnissstelle des Leibes und die Aufenthaltsorte während des fleischlichen Lebens sind. Wie in Nordamerika die Tschikasawen glaubten, dass die Geister der Todten in ihrer leiblichen Gestalt sich mit grossem Wohlbehagen unter den Lebenden bewegten; wie die Aleuten-Insulaner sich vorstellten, dass die Seelen der Verstorbenen ungesehen unter ihren Verwandten umherwandelten und sie auf ihren Reisen zu Wasser und zu Lande begleiteten; wie die Afrikaner glauben, dass die Seelen der Todten mitten unter ihnen wohnen und bei ihren Mahlzeiten mit ihnen speisen; wie die Chinesen den Geistern ihrer Verwandten, die in der Halle der Vorfahren anwesend sind, ihre Ehrfurcht bezeigen[1]); so glauben noch Viele in Europa und Amerika in einer Atmosphäre zu leben, die von Geisterschatten durchschwärmt wird, von Geistern der Todten, die dem Geisterseher bei seinem mitternächtlichen Feuer gegenübersitzen, in Geisterzirkeln klopfen und schreiben, und über den Schultern der Mädchen hervorschauen, wie ja auch Hysterische von ihnen besessen und mit Geistergeschichten erfüllt werden. Fast durch das ganze Gebiet der animistischen Religion werden wir finden, dass die Seelen der Verstorbenen bei gegebenen Anlässen gastlich von den Ueberlebenden aufgenommen werden, und die Verehrung der Manen, die unter den Glaubenslehren der Welt

[1]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part I, p. 310; *Bastian*, „*Psychologie*", pp. 111, 193; *Doolittle* „*Chinese*", vol. I, p. 235.



eine so feste nnd tief begründete Stelle einnimmt, bei einer Ehrfnrcht, die mit Fnrcht nnd Zittern gemischt ist, bildet eine Anerkennung der Seelen der Vorfahren, die, mächtig im Guten oder im Bösen, ihre Anwesenheit unter den Menschen offenbaren. Dennoch wohnen Tod nnd Leben nicht gut beisammen, und bei den Wilden wie höher hinauf findet sich mancher Kunstgriff, durch den die Ueberlebenden ihre Hausgeister los zu werden suchten. Wenn anch der unglückliche Gebrauch der Wilden, ihre Wohnung nach einem Todesfall zu verlassen, zumeist mit andern Dingen in Verbindung gebracht werden muss, wie mit einer Art Abscheu oder Abneigung gegen Alles, was sich auf den Todten bezieht, so giebt es doch anch Fälle, wo es ganz offenbar ist, dass man den Ort einfach den Geistern überlässt. In Alt-Calabar war es Sitte, dass der Sohn das Haus des Vaters verfallen liess, aber nach zwei Jahren konnte er es wieder aufbauen, da man glanbte, dass der Geist dann schon fortgezogen sei[1]. Die Hottentotten verliessen das Haus eines Todten nnd vermieden, es zu betreten, da der Geist darin hause[2]; die Jakuten liessen die Hütte in Trümmer fallen, wo Jemand den Geist aufgegeben hatte, da sie dieselbe für von Dämonen bewohnt hielten[3]; von den Karenen erzählt man, dass sie ihre Dörfer zerstörten, um die Nachbarschaft der Seelen der Verstorbenen los zu werden[4]. Solche Fälle erstrecken sich jedoch selten über wilde Völkerschaften hinaus, und nur ein schwacher Rest des alten Glaubens setzt sich bis in civilisirte Verhältnisse fort, wo von Zeit zu Zeit ein Haus, in dem es spnkt, in Ruinen zerfällt und dem dort hausenden Geiste überlassen wird, der es natürlich nicht im Stande erhalten kann. Aber auch auf der niedrigsten Culturstufe finden wir, dass der Leib sein Recht geltend macht, und bei höher cultivirten Stämmen befreit sich der Hausbesitzer ohne grosse Gewissensbisse von einem unwillkommnen

---

[1] *Bastian*, „*Mensch*“, vol. II, p. 323.

[2] *Kolben*, p. 579.

[3] *Billings*, p. 125.

[4] *Bastian*, „*Oestl. Asien*“, Bd. I, p. 145; *Cross*, l. c., p. 311. Andere Fälle von Verlassen der Wohnungen nach dem Tode, möglicherweise aus demselben Grunde, vgl. bei *Bourien*, „*Tribes of Malay. Pen.*“ in „*Tr. Eth. Soc.*“, III, p. 82; *Polack*, „*M. of New Zealanders*“, I, pp. 204, 216; *Steller*, „*Kamtschatka*“, p. 271. Die Todas dagegen sagen, dass die geschlachteten Büffel und die beim Leichenbegängniss verbrannte Hütte in der andern Welt an den Geist des Verstorbenen übergehen; *Short*, in „*Tr. Eth. Soc.*“, VII, p. 247; *Waitz*, III, p. 199.

Hausgenossen; die Grönländer schaffen den Todten durchs Fenster, nicht durch die Thür hinaus, während ein altes Weib einen Feuerbrand hinterher schwingt und ausruft „pickleruck pock“, d. h. „hier ist nichts mehr zu haben“[1]; die Hottentotten entfernen den Todten aus der Hütte durch eine Oeffnung, die sie zu dem Zweck brechen, um ihn zu verhindern, den Rückweg zu finden[2]; die Siamesen brechen in derselben Absicht eine Oeffnung in der Wand des Hauses, um den Sarg hindurch zu schaffen, den sie dann in rasender Eile dreimal rund um das Haus jagen[3]; die sibirischen Tschuwaschen schlendern dem Leichnam, nachdem er hinausgetragen, einen glühend rothen Stein nach, um ihm die Rückkehr abzuschneiden[4]. So giessen auch brandenburgische Bauern hinter dem Sarge vor der Thür einen Eimer Wasser aus, um den Geist am Umgehen zu verhindern; und pommersche Leidtragende lassen, wenn sie vom Kirchhof zurückkehren, Hirsenstroh hinter sich zurück, damit die wandernde Seele darauf ruhen und nicht bis nach Hause zurückkehren möge[5]. In der alten und mittelalterlichen Welt riefen die Menschen neben solchen materiellen Mitteln häufig noch übernatürliche Hilfe an, indem sie den Priester baten, eindringende Geister zu beruhigen oder zu bannen, und noch jetzt ist diese Art des Exorcismus nicht ganz in Vergessenheit gerathen. Zu allen Zeiten ist das Gefühl vorwaltend gewesen, dass unbestattete Seelen, besonders solche, die eines gewaltsamen oder vorzeitigen Todes gestorben sind, schädliche und böse Wesen seien. Wie Meiners in seiner „Geschichte der Religionen“ annimmt, sind sie gegen ihren Willen aus dem Körper vertrieben worden und haben Zorn und Rachsucht in ihre neue Existenz mit hinüber genommen; kein Wunder, dass die Menschen so allgemein in der Ansicht übereinstimmen, wenn die Seelen der Todten überhaupt in der Welt noch fortleben müssten, so seien die passendsten Wohnorte für sie nicht die Behausungen der Lebenden, sondern die Ruhestätten der Todten.

---

[1] *Egede*, „*Greenland*“, p. 152; *Cranz*, p. 300.
[2] *Bastian*, „*Mensch*“, II, p. 322, vgl. pp. 329, 363.
[3] *Bowring*, „*Siam*“, vol. I, p. 122, *Bastian*, „*Oestl. Asien*“, III, p. 258.
[4] *Castrén*, „*Finn. Mythol.*“ p. 120.
[5] *Wuttke*, „*Volksaberglaube*“, p. 213—17. Andere Fälle, in denen man den Todten durch ein zu dem Zweck gemachtes Loch hinausschafft: *Arbousset u. Daumas*, p. 502 (Buschmänner); *Magyar*, p. 351 (Kimbunda); *Moffat*, p. 307 (Betschuanen); *Waitz*, III, p. 199 (Odschibwäer); — ihr Motiv ist nicht klar.

Nach dem allen hat es kaum den Anschein, als ob für den niederen animistischen Standpunkt die Verbindung zwischen Leib und Seele durch den Tod gänzlich aufgehoben wäre. Verschiedene Umstände können die Seele von der ersehnten Ruhe fernhalten, und unter diesen hauptsächlich der, wenn die sterblichen Ueberreste nicht zur Erde bestattet sind. Daher stammt der tief eingewurzelte Glaube an das Umgehen solcher Geister. Bei einigen australischen Stämmen sind die „ingna“ oder bösen Geister, in menschlicher Gestalt, aber mit langem Schwanz und langen, aufrechten Ohren, meist Seelen von verstorbenen Eingeborenen, deren Leichen unbeerdigt liegen gelassen sind, oder deren Tod von dem nächstverpflichteten Blutsverwandten nicht gerächt worden ist, und die daher auf der Erde und namentlich um die Stelle ihres Todes umherschweifen müssen, ohne andern Genuss, als den Lebenden Böses zuzufügen [1]). In Neu-Seeland konnte man auch den Glauben finden, dass die Seelen der Todten fähig wären in der Nähe ihres Leibes zu verweilen, und dass die Geister von Unbeerdigten oder in der Schlacht Getödteten und Verzehrten umherwandern müssten; und solche bösartige Seelen an den heiligen Begräbnissort zu bannen, war eine Aufgabe, die der Priester mit seinen Zaubermitteln vollbringen musste [2]). Bei den Irokesen in Nordamerika hält sich der Geist ebenfalls noch eine Zeit lang bei dem Körper auf, und „wenn auch alle Begräbnissceremonien erfüllt waren, so glaubte man doch, dass die Seelen der Todten noch eine Weile in einem höchst unglückseligen Zustande auf Erden verweilten. Daher war es ihre grösste Sorge, die Leichen der im Kampfe Gefallenen zu bestatten“ [3]). Unter den brasilianischen Stämmen soll der Glaube herrschen, dass die Schatten der Todten ruhelos umherwandern, bis sie begraben sind [4]). In den turanischen Gebieten Ostasiens glaubt man, dass die Geister der Todten, die keine Ruhestätte in der Erde gefunden haben, über den Boden hinschweben, besonders an dem Ort, wo ihre Asche sich befindet [5]). In Südasien sagen die Karenen, dass die Geister, die auf der Erde wandern, nicht diejenigen sind, die nach Plu, dem Lande der

---

[1]) *Oldfield* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. III, pp. 228, 236, 245.

[2]) *Taylor*, „*New Zealand*“, p. 221; *Schirren*, p. 91.

[3]) *Morgan*, „*League of Iroquois*“, p. 174.

[4]) *J. G. Müller*, p. 286.

[5]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*“, p. 126.

Todten, gehen, sondern die Seelen von Kindern, von Bösewichten und von solchen, die eines gewaltsamen Todes starben oder die durch irgend einen Zufall nicht begraben oder verbrannt wurden [1]). Die Siamesen fürchten als übelwollende Geister die Seelen derjenigen, die eines gewaltsamen Todes gestorben oder nicht in der vorgeschriebenen Weise bestattet worden sind und die, Sühnung begehrend, unsichtbar ihre Verwandten heimsuchen und erschrecken [2]). Nirgends aber in der Welt hatten solche Vorstellungen festeren Halt, als im klassischen Alterthum, wo es die heiligste Pflicht war, an einem Todten die Beerdigungsceremonien zu erfüllen, damit der Schatten nicht wehklagend vor den Thoren des Hades umherflattere oder unter der elenden Menge am Ufer des Acheron verweilen müsse [3]). Ein Australier oder ein Karene vermag sehr wohl die ganze Bedeutung jener verhängnissvollen Anklage gegen die athenischen Befehlshaber zu verstehen, dass sie die Leichen ihrer Todten in der Seeschlacht bei den Arginusen im Stich gelassen hätten. Auch dem slavonischen Volksgeist ist diese Idee nicht fremd: „Ha! mit dem letzten Röcheln flattert die Seele aus dem Munde hervor, fliegt von Baum zu Baum, hier- und dorthin, bis der Todte verbrannt ist“ [4]). Im Mittelalter gehen die alten Erzählungen von Geistern, die die Lebenden heimsuchen, bis sie durch die Beerdigung beruhigt werden, hier und da in neue Legenden über, indem unter diesen veränderten Verhältnissen die wandernde arme Seele christliches Begräbniss in geweihter Erde verlangt [5]). Es ist unnöthig, hier ausführliche Einzelheiten von der weit ausgedehnten Vorstellung zu geben, dass der Geist an die Ueberreste des Körpers gebunden ist, wenn der Leichnam beerdigt, ausgestellt, verbrannt oder anderswie, je nach dem Gebrauche eines jeden Landes behandelt ist. Die Seele bleibt in der Nähe des polynesischen oder indianischen Begräbnissplatzes; sie wohnt in den Zweigen und ergötzt sich am Gesang der Vögel in den Bäumen, wo sibirische Stämme ihre Todten aufhängen; sie kauert neben dem aufgestellten Sarge des Samojeden; sie bewohnt den

[1]) *Cross* im „*Journ. Amer. Or. Soc.*“, vol. IV, 309; *Mason* im „*Journ. As. Soc. Beng.*“ 1865, part II, p. 203.

[2]) *Bastian*, „*Psychologie*“, pp. 51, 99—101.

[3]) *Lucian*, „*De Luctu*“. Vgl. *Pauly*, „*Real-Encyclop.*“ und *Smith*, „*Dic. of Gr. and Rom. Ant.*“ s. v. inferi.

[4]) *Hanusch*, „*Slav. Myth.*“, p. 277.

[5]) *Calmet*, vol. II, c. 36; *Brand*, III, p. 67.

Begräbniss- oder Verbrennungsort der Dajaks, sie verweilt in der Geisterhütte oberhalb des Grabes bei den Malagasy oder in dem peruanischen Hause aus getrockneten Ziegeln; sie haust in dem römischen Grabgewölbe (animamque sepulcro condimus); sie kehrt zum Gericht in den Körper der späteren Juden und Muhamedaner zurück; sie bewohnt als der göttliche Geist eines Vorfahren die Palastgräber der alten klassischen und der neueren asiatischen Welt; sie wird festgehalten durch den gewaltigen Steinhaufen, der über Antar's Leiche errichtet wurde, damit sein mächtiger Geist nicht hervorbrechen könne, durch die eisernen Nägel, mit denen die Tscheremissen den Leichnam an den Sarg festschlagen, durch den Pfahl, mit dem man den Körper eines Selbstmörders am Kreuzwege ausstellt. Und durch alle Wechsel der religiösen Ideen hindurch, von Anfang bis zu Ende während des ganzen Laufes der menschlichen Geschichte machen die umherwandernden Geister der Todten den mitternächtigen Begräbnissplatz zu einem Orte, wo den lebenden Menschen Furcht und Grauen überläuft. Ohne im Allgemeinen über die Begräbnissceremonien zu reden, aus deren zahlloser Menge sich nur ein Theil direct auf die gegenwärtige Frage bezieht, so mag hier doch eine Sitte hervorgehoben werden, die für das Studium der animistischen Religion vortrefflich geeignet ist, sowohl wegen des klaren Begriffs, den sie von dem Glauben an die Gegenwart der vom Körper getrennten Seelen unter den Lebenden giebt, als auch wegen des engen ethnographischen Zusammenhangs, der sich von der niedern zur höheren Cultur verfolgen lässt. Dies ist die Sitte der Todtenmahlzeiten.

Unter den Gaben für die Todten, die im vorigen Kapitel beschrieben sind, und die mehr oder weniger deutlich dazu bestimmt sind, von der entwichenen Seele auf irgend eine geisterhafte oder überirdische Weise abgeholt oder ihr in ihre entfernte Geisterheimat irgendwie nachgeschafft zu werden, pflegt man auch Nahrungsmittel und Getränke zu geben. Aber die Todtenmahlzeiten, von denen jetzt die Rede ist, werden zu einem ganz andern Zwecke dargebracht; sie sollen, so zu sagen, gleich auf der Stelle verzehrt werden. Sie werden an einem geeigneten Ort, in der Nähe der Gräber oder in den Wohnungen aufgestellt, und dorthin kommen die Seelen der Todten, um ihren Hunger zu stillen. In Nordamerika bei den Algonkins, welche glaubten, dass nach dem Tode die eine von den zwei Seelen des Menschen im Körper bleibe, brachte man Nahrungsmittel zum Grabe, um diese Seele damit zu

speisen; andere Stämme pflegen den Vorfahren Theile von leckeren Mahlzeiten vorzusetzen, und ein Indianer, der zufällig ins Feuer fiel, glaubte, dass die Geister seiner Vorfahren ihn hinein gestossen hätten, weil er ihnen nicht die schuldigen Gaben dargebracht habe[1]). Die Huronen haben nicht minder materielle Vorstellungen darüber. Sie glaubten, dass die Seele eines Todten in ihrer menschlichen Gestalt vor dem Leichnam herginge, wenn sie denselben nach dem Begräbnissort brächten, und dass sie dort bis zum grossen Todtenmahle verweilte; doch käme sie auch inzwischen des Nachts in das Dorf, ginge dort um und verzehrte die Ueberreste in den Kesseln, weshalb manche nicht daraus essen und auch bei Leichenschmäusen die Speisen nicht anrühren wollten — während andre wirklich Alles verzehrten[2]). In Madagascar war das elegant eingerichtete obere kleine Zimmer in König Radamas Mausoleum mit einem Tisch und zwei Stühlen versehen, und dabei stand eine Flasche Wein, eine Flasche Wasser und zwei Becher, der Vorstellung der meisten Eingeborenen gemäss, dass der Geist des verstorbenen Herrschers gelegentlich die Ruhestätte seines Leibes aufsuchen könnte, um mit dem Geist seines Vaters zusammenzutreffen und von dem zu geniessen, was bei seinen Lebzeiten als sein Lieblingsgetränk bekannt war[3]). Die Wanikas in Ostafrika stellten in die Nähe des Grabes eine Cocosnussschale voll Reis und „Tembo" für den „Koma" oder Schatten, der nicht ohne Essen und Trinken existiren kann[4]). In Westafrika kochen die Efiks Speisen und stellen sie auf den Tisch in der kleinen Hütte oder dem „Teufelshaus" in der Nähe des Grabes, und dorthin kommen nicht allein die Geister der Verstorbenen, sondern auch die der Sklaven, die beim Leichenbegängniss geschlachtet wurden, und geniessen davon[5]). Weiter südlich im Congogebiete soll es Sitte sein, in das Grab einen Kanal bis zum Kopfe oder Munde des Leichnams zu machen, um dadurch allmonatlich die Gaben an Speise und Trank hinabzusenden[6]).

[1]) *Charlevoix*, „*Nouvelle France*", VI, p. 75; *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", I, pp. 39, 83, II, p. 65; *Tanner's* „*Narr.*", p. 293.

[2]) *Brebeuf* in „*Rel. des Jes.*", 1636, p. 104.

[3]) *Ellis*, „*Madagascar*", vol. I, pp. 253. 364; vgl. *Taylor*, „*New Zealand*", p. 220.

[4]) *Krapf*, „*E. Afr.*", p. 150.

[5]) *T. J. Hutchinson*. p. 206.

[6]) *Cavazzi*, „*Congo etc.*", Bch. I, p. 269.

Unter den rohen asiatischen Stämmen feiern die Bodo in Nordost-Indien das Leichenbegängniss in folgender Weise: die Freunde versammeln sich am Grabe, und der nächste Verwandte des Todten nimmt den gewöhnlichen Antheil eines einzelnen Menschen an Speise und Trank und bietet es feierlich dem Todten mit folgenden Worten dar: „Nimm und iss, vormals hast du mit uns gegessen und getrunken, jetzt kannst du es nicht mehr; du warst einer von uns und kannst es nicht länger sein; wir kommen nicht mehr zu dir, komm du nicht zu uns.“ Darauf reisst ein Jeder ein geflochtenes Armband entzwei, das er zu diesem Zwecke am Handgelenk trägt, und wirft es auf das Grab als ein sprechendes Symbol, dass nun das Freundschaftsband zerrissen sei; „dann begiebt sich die ganze Gesellschaft zum Flusse, um dort zu baden, und nachdem sie sich so gereinigt haben, kehren sie zum Schmause zurück und essen und trinken und sind guter Dinge, als ob sie niemals sterben müssten“[1]. Eine länger andauernde Trauer zeigen die Nagastämme in Assam, die ihre Leichenmahlzeiten allmonatlich feiern und dabei Speise und Trank auf die Gräber der Verstorbenen stellen[2]. In derselben Gegend sind die Kol-Stämme von Chota Nagpur bemerkenswerth wegen ihrer leidenschaftlichen Verehrung der Todten. Wenn ein Ho oder Munda auf dem Scheiterhaufen verbrannt worden ist, so trägt man die gesammelten Ueberreste seiner Gebeine in einer Procession mit feierlichem, geisterhaftem, schleppendem Schritt umher; dazwischen erschallen die dumpfen Töne der Trommel, und wenn das alte Weib, das die Knochen in einem Bambusgefässe trägt, dasselbe von Zeit zu Zeit absetzt, so kehren Mädchen mit Krügen und Metallgeschirren wehklagend ihre Gefässe um, um zu zeigen, dass sie leer sind; so führt man die Ueberreste nach jedem Hause im Dorfe und meilenweit nach der Wohnung jedes Freundes oder Verwandten, und die Einwohner kommen heraus, um zu wehklagen und die guten Eigenschaften des Verstorbenen zu rühmen; die Gebeine werden dann nach allen Lieblingsplätzen des Todten getragen, nach den Feldern, die er bebaute, nach dem Garten, den er pflanzte, nach dem Tanzplatz des Dorfes, wo er fröhlich war. Endlich bringt man sie zum Grabe und bestattet sie in einem irdenen Gefässe mit einem Vorrath von Nahrungsmitteln und bedeckt sie

---

[1]) *Hodgson*, „*Abor. of India*“, p. 180.
[2]) „*Journ. Ind. Archip.*“, vol. II, p. 235.

mit einer jener gewaltigen Steinplatten, die den europäischen Reisenden in den Districten der Ureinwohner Indiens so in Erstaunen setzen. Ausserdem werden noch zum Gedächtniss angesehener Männer Denksteine ausserhalb des Dorfes errichtet; sie stehen auf einer Erderhöhung, wo der Geist, wenn er von seinen Wanderungen unter den Lebenden ausruhen will, sich im Schatten des Pfeilers niederlässt. Die Kheriahs haben ganze Reihen solcher Monumente in den Gehegen um ihre Häuser und bringen ihnen beständig Gaben und Libationen dar. Mit was für Gefühlen man solche Todtenbestattungen feiert, geht aus folgendem Trauergesang auf einen Ho hervor:

„Wir schalten dich nie; wir kränkten dich nie;
Kehre zu uns zurück!
Wir liebten und pflegten dich stets; und lebten lange zusammen
Unter dem nämlichen Dach;
Verlass' es jetzt nicht!
Es nahen die nächtlichen Regen und kalte, stürmische Tage,
O, wandre nicht umher!
Weile nicht bei der verbrannten Asche, komm' wieder zu uns!
Nicht findest du Schutz unterm Pipulbaum, wenn mächtiger Regen herabströmt.
Die Weide schützt dich nicht vor der bitteren Kälte des Windes.
Komm' in dein Haus!
Es ist gefegt und gereinigt für dich; und wir sind da, die dich immer geliebt;
Und Reis ist hingestellt für dich und Wasser;
Komm' heim, komm' heim, komm' zu uns zurück!"

Unter den Kol-Stämmen geht diese gastfreundliche Gesinnung gegen die Seelen der Vorfahren in die Glaubenssätze und Ceremonien einer völligen Manenverehrung über; man gelobt den „alten Leuten" Geschenke, wenn ihre Nachkommen auf eine Reise gehen, und wenn Krankheit in der Familie ausbricht, so sind sie es gewöhnlich, die man zuerst um Hülfe anruft. Unter den turanischen Rassen Ostasiens legen die Tschuwaschen Speisen und Tischtücher auf das Grab, indem sie sprechen: „Stehe auf in der Nacht, iss dich satt und wische dir mit den Tüchern den Mund!"; während die Tscheremissen einfach sagen: „Das ist für dich, da hast du Speise und Trank." In dieser Gegend hören wir auch von Gaben, die beständig, Jahr für Jahr, den Todten dargebracht werden, und sogar von Gesandten, die ein Stamm zurücksendet,

um Geschenke nach den Gräbern der Voreltern zu bringen, wenn derselbe inzwischen in ein anderes Land ausgewandert ist[1]).

Diese uralte Sitte lässt sich von den niedersten Stufen bis hoch hinauf in die civilisirten Nationen verfolgen. Ueber ganz Südasien ist sie verbreitet und als Beispiel dafür mögen die Chinesen gelten. Sie bewahren den eingesargten Verwandten Jahre lang auf und versorgen ihn mit Speise, als ob er noch am Leben wäre. Sie rufen die Seelen der Verstorbenen mit Gebeten und Trommelschlägen zusammen, damit sie von den Speisen und Getränken geniessen, die man an besondern Tagen hinsetzt, wenn man glaubt, dass sie nach Hause zurückkehren. Man veranstaltet sogar Festlichkeiten zum Wohl verlassener und unglücklicher Seelen, welche, wie die von Aussätzigen und Bettlern, in den untern Regionen hausen. Man zündet Laternen an, um ihnen den Weg zu zeigen, man bereitet ihnen ein Mahl, und, was für ihren Aberglauben ganz charakteristisch ist, man lässt auch einige Lebensmittel für blinde oder schwache Geister übrig, die zu spät kommen könnten, und besorgt für Seelen ohne Kopf einen Eimer voll Haferschleim mit Löffeln dabei, damit sie ihn in ihre Kehlen befördern können. Solche Vorgänge erreichen ihren Höhepunkt in der sogenannten „allgemeinen Befreiung", die man ab und zu feiert, indem man für die erwarteten Gäste ein kleines Haus mit besonderer Bequemlichkeit und Badezimmern für männliche und weibliche Geister erbaut[2]). Der alte Aegypter setzte Vorräthe von Kuchen und gerupfte Enten auf Rohrgestellen in das Grab, oder behielt die Mumie gar im Hause, damit sie als Gast beim Mahle gegenwärtig sei, *σύνδειπνον καὶ συμπότην ἐποιήσατο*, wie Lucian sagt[3]). Der Hindu bietet, wie schon vor Alters, dem Todten Leichenkuchen dar, stellt irdene Gefässe mit Wasser zum Baden für ihn vor die Thür und Milch zum Trinken, und feiert bei Voll- und Neumond die festliche Darbringung der mit Ghi (gekochter Butter) zubereiteten Reiskuchen mit den dazugehörigen Ceremonien, die er als sehr wichtig ansieht für die Erlösung der Seele von ihrem zwölfmonatlichen Aufenthalte bei Yama im Hades und für ihren Uebergang in den Himmel der Pitaras, der Väter[4]). In der

[1]) *Bastian*, „*Psychologie*", p. 62; *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 121.

[2]) *Doolittle*, „*Chinese*", vol. I, p. 173 etc., vol. II, p. 91 etc.; *Meiners*, I, p. 306.

[3]) *Wilkinson*, „*Ancient Eg.*", vol. II, p. 362; *Lucian*, „*De Luctu*", 21.

[4]) *Manu*, III; *Colebrooke*, „*Essays*", vol. I, p. 161 etc.; *Pictet*, „*Origines Indo-Europ.*", part II, p. 600; *Ward*, „*Hindoos*", vol. II, p. 332.

klassischen Welt bestanden diese Ritualien in Leichenmahlzeiten und Darbringung von Speisen[1]).

Auch im christlichen Zeitalter hat sich diese Sorge für die überlebenden Geister in einem interessanten Gebrauche erhalten, der zwar die alten Ceremonien äusserlich beibehält, ihren Zweck aber mit den neuen Ideen und Gefühlen in Einklang bringt. Die alten Leichenopfer wurden christlich, auf das Silicernium folgte die Mahlzeit am Grabe des Märtyrers. Faustus tadelt die Christen heftig wegen des Beibehaltens der alten Gebräuche. „Ihre Opferfeste habt ihr in Liebesmahle verwandelt, ihre Götzen in Märtyrer, die ihr mit ähnlichen Gelübden verehrt; ihr besänftigt die Schatten der Todten mit Wein und Speisen, ihr feiert mit den Heiden ihre Festtage, ihre Calenden und Solstitien, ihr habt an dem früheren Leben gar nichts geändert," und so weiter. Die Geschichte von der Monica zeigt, wie die alte Sitte, für die Manen Nahrung auf das Grab zu legen, in die äusserlich ganz ähnliche Ceremonie überging, Speisen und Getränke neben das Grabmahl eines christlichen Heiligen zu stellen und sie dadurch zu weihen[2]). Saint-Foix, der zur Zeit Ludwig's XIV. schrieb, hat uns einen Bericht hinterlassen über die Ceremonien nach dem Tode eines Königs von Frankreich, die in den vierzig Tagen vor dem Leichenbegängniss abgehalten wurden, während sein Wachsbildniss zur Parade ausgestellt war. Man fuhr fort, ihn bei Mahlzeiten zu bedienen, als ob er noch am Leben wäre; die Diener deckten den Tisch und brachten die Gerichte, der Haushofmeister übergab dem vornehmsten Pair, der zugegen war, die Serviette, um sie dem König zu präsentiren, ein Geistlicher segnete das Mahl, die Becken mit Wasser wurden an den königlichen Lehnstuhl gesetzt, die Getränke wurden in der gewohnten Weise servirt, und wie sonst wurde ein Dankgebet gesprochen, nur dass man noch das „De profundis" hinzufügte[3]). Die Spanier bringen noch auf den Gräbern derer, die sie lieb haben, am Jahrestage ihres Todes Brot und Wein dar. Auch die conservative griechische Kirche hält noch an dem alten Gebrauche fest. In Russland veranstaltet man ein Leichenmahl mit einer Tafel für die Bettler, die mit Fischpasteten,

[1]) *Pauly*, „*Real Encyclop.*", s. v. „funus"; *Smith's* „*Dic.*", s. v. „funus". Vgl. *Meiners*, I, pp. 305—19.

[2]) *Augustin.*, „*Contra Faustum*", XX, 4; „*De civ. Dei*", VIII, 27. Vgl. *Beausobre*, II, pp. 633, 685.

[3]) *Saint-Foix*, „*Essais historiques sur Paris*", in „*Oeuvres*", IV, p. 147 etc.

mit Schüsseln voll Schtschi und Krügen voll Kvas besetzt ist, mit einem leckeren Mahle für die Freunde und Priester, mit Weihrauch und Gesängen von „nie verlöschendem Andenken", und sogar die Wiederholung des Festes am neunten, zwanzigsten und vierzigsten Tage wird nicht vergessen. Schälchen mit Kutiya oder Kolyvo werden noch jetzt in der Kirche dargebracht; dies Gericht bestand früher gewöhnlich aus gekochtem Weizen, und wurde über dem Leichnam aufgestellt, jetzt macht man es aus gebrühtem Reis und Rosinen und versüsst es mit Honig. In ihrer gewöhnlichen mystischen Weise suchen die griechischen Christen diesen Ueberrest der ursprünglichen Todtengeschenke jetzt symbolisch zu erklären: der Honig ist die Süssigkeit des Himmels, die vertrockneten Rosinen werden zu vollen schönen Weinbeeren werden, das Getreide ist ein Sinnbild der Auferstehung, „das du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn"[1]).

In der Zeitrechnung der meisten Völker, mögen sie noch so weit im Rassencharakter und in der Civilisation von einander entfernt sein, kann man besondere jährliche Todtenfeste finden; ihre Ritualien sind meist dieselben, die man an andern Tagen auch für Einzelne ausführt; ihre Zeit ist in verschiedenen Gegenden verschieden, scheint jedoch besonders mit dem Herbst und dem Ablauf des Jahres in Zusammenhang gebracht zu werden, da man das Ende des Jahres gewöhnlich in die Mitte des Winters oder in den ersten Frühling verlegt[2]). Die Karenen bringen den Todten ihre jährlichen Opfer im „Schattenmonat", d. h. im December[3]). Die Kocch in Nord-Bengalen bringen jedes Jahr beim Erntefest den verstorbenen Verwandten Früchte und ein Huhn dar[4]); die

---

[1]) *H. C. Romanoff* „*Rites and Customs of Greco-Russian Church*", p. 249; *St. Clair u. Brophy*, „*Bulgaria*", p. 77; *Brand*, „*Pop. Ant.*", I, p. 115.

[2]) Ausser den hier erwähnten Angaben über jährliche Todtenfeste vgl. die folgenden: *Santos*, „*Ethiopia*", in *Pinkerton*, XVI, p. 685 (Sept.); *Brasseur*, „*Mexique*", III, pp. 23, 522, 528 (Aug., Oct., Nov.); *Rivero und Tschudi*, „*Peru*", p. 134 (wo das Fest in Peru am 2. Nov. angegeben wird, in Uebereinstimmung mit dem Allerseelentage, aber diese Berechnung ist ein Irrthum, der auf einer Verwechselung der Jahreszeiten in der nördlichen und südlichen Hemisphäre beruht, vgl. *J. G. Müller*, p. 389; noch dazu mag das peruanische Fest ursprünglich an einem andern Tage gelegen haben und, wie es auch sonst häufig geschah, erst später auf das spanische Allerseelenfest übertragen sein); *Doolittle*, „*Chinese*", II, pp. 44, 61 (esp. Apr.); *Caron*, „*Japan*" in *Pinkerton*, VII, p. 629 (Aug.).

[3]) *Mason*, „*Karens*", l. c., p. 238.

[4]) *Hodgson*, „*Abor. of India*", p. 147.

Bari in Ostafrika feiern im November das Thiyotfest, zugleich ein Fest allgemeinen Friedens und Fröhlichseins, ein Fest des Dankes für die Ernte und des Gedächtnisses an die Todten, für deren jeden ein kleiner Topf voll Bier zwei Tage lang hingestellt wird, um am Ende von den Lebenden ausgetrunken zu werden [1]); in Westafrika hören wir von einem Todtenfest zur Zeit der Yam-Ernte [2]); am Ende des Jahres bringen die Haiti-Neger Speisen nach den Gräbern zur Nahrung für die Schatten, „manger Zombi", wie sie sagen [3]). Die römischen Feralien und Lemuralien wurden im Februar und im Mai abgehalten [4]). Die Anhänger Zoroaster's halten die Mahlzeiten für die abgeschiedenen Verwandten in den letzten fünf oder zehn Tagen des Jahres, wo die Seelen auf die Welt zurückkommen, um die Lebenden zu besuchen und von ihnen Gaben an Nahrung und Kleidung in Empfang zu nehmen [5]). Die Sitte, am Johannisabend für die abgeschiedenen Seelen der Verwandten leere Stühle hinzusetzen, soll in Europa bis zum siebzehnten Jahrhundert gedauert haben. Der Frühling ist die Jahreszeit der von Alters her heilig gehaltenen slavischen Sitte, Nahrung auf die Gräber der Todten zu legen. Die Bulgaren halten am Palmsonntag auf dem Kirchhof ein Festessen ab, und nachdem sie viel gegessen und getrunken haben, lassen sie die Ueberbleibsel auf den Gräbern ihrer Freunde, welche, wie sie überzeugt sind, dieselben in der Nacht verzehren werden. In Russland kann man solche Vorgänge noch jetzt an den beiden dazu bestimmten Tagen, den sogenannten Elterntagen, beobachten. Die höheren Klassen haben zwar den Ritus bis auf ein Gebet am Grabe der verstorbenen Verwandten und bis auf die Vertheilung von Almosen an die Bettler, die den Kirchhöfen zuströmen, fallen lassen; aber das Volk „heult" noch um die Todten, und breitet auf ihren Gräbern ein Taschentuch als Tischdecke aus, mit Pfefferkuchen, Eiern, Käsetorten und sogar Vodka darauf; wenn das Wehklagen vorbei ist, essen sie die Speisen auf und gedenken dabei des Todten in russischer Weise, indem sie von seinen Lieblingsspeisen geniessen, und wenn er ein volles Glas liebte, schlürft man den Vodka mit dem Ausruf: „Möge ihm das Königreich des Himmels

[1]) *Munzinger*, „*Ostafrika*,„ p. 473.
[2]) *Waitz*, Bd. II, p. 194.
[3]) *G. D'Alaux*, in „*Rev. des Deux Mondes*", Mai 15, 1852, p. 768.
[4]) *Ovid*, „*Fast.*", II, 533; V, 420.
[5]) *Bleek*, „*Avesta*", vol. II, p. 31; vol. III, p. 86; *Alger*, p. 137.

werden! Er liebte einen guten Trunk, der Verstorbene!"[1]) Als Odilo, der Abt von Cluny, am Ende des zehnten Jahrhunderts die Feier des Allerseelenfestes einführte[2]), brachte er eine jener Wiederbelebungen zu Wege, die so oft dem Vergangenen noch eine neue Lebensfrist verschafft haben. Die weströmische Kirche nahm diese Einrichtung in weitem Umfange wieder auf; sie bildete hier den Mittelpunkt, um welchen sich ganz natürlich am 2. November alle übrig gebliebenen Reste des alten Ritus der Todtenmahlzeiten vereinigten. Die Anklage, die man gegen die ältesten Christen richtete, dass sie die Schatten der Todten wie die Heiden mit Mahlzeiten besänftigten, würde auch jetzt noch, nach fünfzehnhundert Jahren, nicht ganz am unrechten Orte sein. Innerhalb des Christenthums hält der Allerseelentag ein Gedenkfest an die Todten aufrecht, in welchem sich Spuren einer erregten Phantasie mit Ueberbleibseln des rohen Animismus vereinigt finden, wie sie kaum in Afrika oder auf den Südsee-Inseln in höherem Masse auftreten. In Italien wird der Tag mit Essen und Trinken zu Ehren des Todten verbracht, während Schädel und Gerippe in Zucker oder Teigmasse entsprechende Kinderspielzeuge bilden. In Tyrol kommen die armen Seelen, die für diese Nacht aus dem Fegefeuer erlöst sind, und reiben ihre Brandwunden mit dem geschmolzenen Fett des „Seelenlichtes" auf dem Herde ein, oder man lässt für sie Kuchen auf dem Tische stehen und hält das Zimmer warm, damit sie sich wohl fühlen. Sogar in Paris kommen die Seelen der Verstorbenen, um an der Mahlzeit der Lebenden Theil zu nehmen. In der Bretagne strömt die Menge am Abend auf den Kirchhof, um mit blossem Haupte an den Gräbern der Verwandten zu knieen, die Höhlung des Grabsteines mit heiligem Wasser aus-

[1]) *Hanusch*, „*Slav. Myth.*", p. 374, 408; *St. Clair und Brophy*, „*Bulgaria*", p. 77; *Romanoff*, „*Greco-Roman Church*", p. 255.

[2]) *Petrus Damianus* „*Vita S. Odilonis*" in *Bollandist*, „*Acta Sanctorum*", Jan. 1., hat mit der neuen Einrichtung folgende hübsche Legende verbunden. Ein Einsiedler auf einer Insel wohnte in der Nähe eines Vulkans, wo Seelen von Gottlosen im Feuer gepeinigt wurden. Der heilige Mann hörte die dort beschäftigten Teufel klagen, dass die Ausübung von neuen Martern, die ihr tägliches Geschäft war, durch die Bitten und Almosen frommer Personen gehemmt würde, welche sich gegen sie vereinigt hätten, um Seelen zu retten, und sie beklagten sich besonders über die Mönche von Cluny. Darauf sandte der Einsiedler eine Botschaft an den Abt Odilo, der die Wirksamkeit der Thätigkeit, von der er so vollkommene Erfolge sah, noch weiter ausdehnte, indem er festsetzte, dass der 2. November, der Tag nach Allerseelen, eigens für den Dienst der Verstorbenen bestimmt sein sollte.

zufüllen oder Milchlibationen darauf auszugiessen. Die ganze Nacht läuten die Kirchenglocken, und zuweilen zieht eine feierliche Procession der Geistlichkeit umher, um die Gräber zu segnen. In keinem Haushalt deckt man an jenem Abend das Tischtuch ab, denn die Suppe muss für die Seelen auf dem Tisch stehen bleiben, damit sie kommen und ihr Theil davon nehmen, auch darf das Feuer nicht ausgehen, weil sie dorthin kommen werden, um sich zu wärmen. Und zuletzt, wenn die Bewohner sich zur Ruhe begeben, hört man an der Thür einen Klagegesang, — das sind die Seelen, welche die Stimmen der Armen des Kirchspiels geborgt haben und die Lebenden um ihre Gebete für sich bitten [1]).

Wenn wir fragen, wie man sich im allgemeinen vorstellte, dass die Geister der Todten sich von den ihnen vorgesetzten Speisen ernährten, so kommen wir auf einen sehr schwierigen Gegenstand, der uns bei Besprechung der Lehre von den Opfern wieder entgegentreten wird. Sogar wo der Gedanke ganz feststeht, dass die Seelen der Verstorbenen Nahrung zu sich nehmen, ist er doch meist ganz unbestimmt und bezieht sich weit weniger auf einen praktischen Endzweck, als vielmehr auf eine kindische Täuschung. Dennoch zeigen hier und da die Opferbringenden selbst klarere Vorstellungen von ihrem Glauben; für die Idee, dass der Geist thatsächlich die materielle Nahrung verzehrt, finden sich etliche Beispiele. So waren in Nordamerika die Algonkin-Indianer der Ansicht, dass die schattenähnlichen Seelen der Todten immer noch essen und trinken können und erzählten sogar häufig dem Pater Le Jeune, sie hätten am Morgen Fleisch gefunden, das während der Nacht von den Seelen benagt worden sei. Aus neuerer Zeit lesen wir, dass manche Potawatomis aufhören, das Grab mit Nahrung zu versorgen, wenn sie lange unberührt geblieben ist, indem man daraus schliesst, dass der Todte es nicht länger braucht, sondern vielmehr ein reiches Jagdgebiet in der andern Welt aufgefunden hat [2]). In Afrika ferner erwähnt Pater Cavazzi von Congostämmen, die ihre Todten mit Nahrungsvorräthen versehen, er hätte sie nicht davon überzeugen können, dass die Seelen keine materiellen Speisen geniessen, sondern sie glaubten fest, „dass die

[1]) *Bastian*, „*Mensch*", Bd. II, p. 336; *Meiners*, I, p. 316, II, p. 290; *Wuttke*, „*Deutscher Volksaberglaube*", p. 216; *Cortet*, „*Fêtes Religieuses*", p. 233; „*Westminster Review*", Jan. 1860; *Hersart de la Villemarqué*, „*Chants de la Bretagne*, II, p. 307.

[2]) *Le Jeune* in „*Rel. des Jes.*", 1634, p. 16; *Waitz*, III, p. 195.

Seelen Bissen für Bissen davon verzehrten" [1]). Sogar in Europa sollen die Esthen am Allerseelentage den Todten Nahrung dargebracht und sich sehr gefreut haben, wenn sie am Morgen etwas davon verschwunden fanden [2]). Eine weniger materielle Vorstellung ist die, dass die Seelen den Duft oder den Geschmack der Speisen, ihre Essenz oder ihren Geist, geniessen. In dieser Absicht sollen die Maoris Nahrung an die Seite des Todten gestellt und zum Theil auch mit ins Grab gegeben haben [3]). Wohl entwickelt ist diese Idee bei den Eingeborenen in mexikanischen Districten, wo die Seelen, die zu der jährlichen Todtenmahlzeit kommen, als über den für sie hingestellten Speisen schwebend, sie beriechend oder ihre Nahrungskraft aussaugend beschrieben werden [4]). Der Hindu bittet die Manen, die Süssigkeit der dargebotenen Speisen zu geniessen; im Gedanken an sie setzt er leise die Schüssel mit Reis vor die Brahmanen, und während sie stillschweigend die heisse Speise geniessen, nehmen die Geister der Verwandten ihren Theil vom Mahle [5]). Bei den alten slavischen Mahlzeiten für die Verstorbenen lesen wir, dass die Ueberlebenden stillschweigend dasassen und Stückchen unter den Tisch warfen, indem sie sich dann einbildeten, dass sie die Geister rascheln hören und von dem Duft und Geruch der Speisen geniessen sehen könnten. Ein Bericht erzählt, wie die Leidtragenden beim Leichenmahle die Seele des Verstorbenen einluden in dem Glauben, dass sie vor der Thür stehe, und wie jeder Gast Brocken unter den Tisch warf und von den Getränken hingoss, damit sie sich erquicken könne. Was auf der Erde lag, wurde nicht aufgehoben, sondern für freundlose oder verwandtenlose Seelen liegen gelassen. Wenn das Mahl vorbei war, erhob sich der Priester vom Tische, fegte das Haus aus und trieb die Seelen der Todten hinaus wie „Flöhe" mit den Worten: „Ihr habt gegessen und getrunken, Seelen, nun geht, nun geht" [6]). Viele Reisende haben über die Vorstellung berichtet, welche die

[1]) *Cavazzi*, „*Congo*" etc., Buch I, 265 (que le Anime escano di Corpi, per dir cosi, brano à brano").

[2]) *Grimm* „*D. M.*", p. 865; nicht so in den Berichten über die Todtenmahle bei *Boecler* „*Esthen, Abergl. Gebr.*" (ed. *Kreutzwald*), p. 89. Vgl. *Martius*, „*Ethnog. Amer.*", I, p. 345 (Gês.).

[3]) *Taylor*, „*New Zealand*", p. 220, vgl. 104.

[4]) *Brasseur*, „*Mexique*", III, p. 24.

[5]) *Colebrooke*, „*Essays*", vol. I, p. 163 etc., *Manu*, III.

[6]) *Hanusch*, „*Slav. Myth.*", p. 408; *Hartknoch*, „*Preussen*", I, p. 187.

Chinesen mit solchen Gaben verbinden. Sie glauben, dass die Geister der Todten die unfühlbare Essenz der Nahrungsmittel verzehren, die grobe materielle Substanz dagegen zurücklassen, und daher setzen die fleissigen Opferspender kostbare Mahlzeiten für die Seelen der Vorfahren aus, lassen sie eine bestimmte Zeit hindurch ihren Hunger stillen, und nehmen dann die Speisen für sich selber[1]. Der Jesuitenpater Christoforo Borri übersetzt die Idee der Eingeborenen ganz vortrefflich in seine eigene scholastische Ausdrucksweise. In Cochinchina glaubte man nach ihm, „dass die Seelen der Todten körperliche Unterstützung und Verpflegung brauchen, daher richten die Leute, ihrer Sitte gemäss, mehrmals im Jahre glänzende und kostbare Gastmähler her, die Kinder für ihre verstorbenen Eltern, Ehegatten für ihre Frauen, Freunde für ihre Bekannten, und warten eine lange Weile auf den todten Gast, dass er komme und sich zum Essen an den Tisch setze.“ Die Missionare eiferten gegen diese Vorgänge, wurden aber nur verlacht wegen ihrer Unwissenheit, indem man ihnen zur Antwort gab: dass in der Nahrung zwei Dinge seien, das eine die Substanz, das andere die Accidenzen der Quantität, Qualität, des Geruches, Geschmacks und dergleichen. Die immateriellen Seelen der Todten nähmen für sich nur die Substanz der Nahrung, die ebenfalls immateriell und daher der unkörperlichen Seele angepasst ist, während sie die Accidenzen, die von den Sinnesorganen des Körpers wahrgenommen würden, in den Schüsseln zurückliessen, da sie für dieselben, wie schon gesagt, keine körperlichen Werkzeuge besässen.“ Darauf bemerkt der Jesuit weiter, in Bezug auf die Aussichten für eine Bekehrung dieser Leute, „aus der Unterscheidung, die sie zwischen den Accidenzen und der Substanz der für den Todten zubereiteten Nahrung machen, kann man schliessen,“ dass es nicht sehr schwierig sein wird, ihnen das Geheimniss der Eucharistie klar zu machen[2]. Was nun aus der groben materiellen Nahrung wird, kann für Völker, bei denen der Ritus der Todtenfeste herrscht, nur von geringer Bedeutung sein, mögen sie nun die Speisen nur als symbolisches Zeichen darbringen, oder mögen sie glauben, dass die Seelen wirklich in dieser unkörperlichen Weise davon geniessen (ebenso auch in den Fällen,

---

[1]) *Doolittle*, „*Chinese*“, II, p. 33, 48; *Meiners*, vol. I, p. 318.

[2]) *Borri*, „*Relazione della Nuova Missione della Comp. di Giesu*“, Rome, 1631, p. 208; und in *Pinkerton*, vol. IX, p. 822 etc.

die mit diesen unauflöslich verknüpft sind, wo das Opfer auf übersinnliche Weise in die Welt der Geister entführt wird). Wenn der Kaffernzauberer in Krankheitsfällen erklärt, dass die Schatten der Vorfahren eine bestimmte Kuh verlangen, so wird das Thier geschlachtet und eine Zeitlang zur Nahrung für die Schatten oder zu dem Zweck, dass sein Geist in das Land der Schatten geht, verschlossen stehen gelassen; dann wird es herausgenommen und von den Opferern selbst verzehrt[1]. So stellen auch im höher civilisirten Japan die Ueberlebenden ihre Gaben an ungekochtem Reis und Wasser in eine Höhlung, die sich zu diesem Zweck in einem Stein des Grabes befindet, und scheinen sich wenig darum zu kümmern, ob in Wirklichkeit die Körner von den Armen oder von den Vögeln genommen werden[2].

Solche Gebräuche, wie diese, sind besonders im Lauf der Zeit dem allmählichen Verschwinden ausgesetzt. Die Gaben an Speisen und Mahlzeiten für die Todten mögen auf letzter Stufe in rein traditionelle Ceremonien übergegangen sein, die höchstens noch als Zeichen liebender Erinnerung an die Verstorbenen, oder Thaten der Mildthätigkeit gegenüber den Lebenden Bedeutung haben. Die römischen Feralien zu Ovid's Zeiten waren ein schlagendes Beispiel eines solchen Ueberganges, denn während die Idee noch herrschend war, dass die Seelen von den Gaben genössen, „nunc posito pascitur umbra cibo", so wurden doch nur „parva munera", Früchte und Salzkörner, und mit Wein befeuchtetes Getreide zur Mahlzeit für sie mitten auf den Weg gestellt. „Wenig begehren die Manen, der fromme Gedanke genügt statt der reichen Gabe, denn der Styx birgt keine gierigen Götter":

> Parva petunt manes. Pietas pro divite grata est
> Munere. Non avidos Styx habet ima Deos.
> Tegula porrectis satis est velata coronis,
> Et sparsae fruges, parcaque mica salis,
> Inque mero mollita ceres, violaeque solutae:
> Haec habet media testa relicta via.
> Nec majora veto. Sed et his placabilis umbra est"[3].

Noch weiter zurück, in der alten chinesischen Geschichte, war Confucius aufgefordert worden, seine Meinung über die Todtenopfer

[1] *Grout*, „*Zulu-Land*", p. 140; vgl. *Callaway*, „*Rel. of Amazulu*", p. 11.
[2] *Caron*, „*Japan*", vol. VII, p. 629; vgl. *Turpin*, „*Siam*", ibid., vol. IX, p. 590.
[3] *Ovid.*, „*Fast.*", II, 533.

abzugeben. Wie er alle alten Riten aufrecht erhielt, so behielt er auch diese ganz streng bei, „er opferte den Todten, als ob sie gegenwärtig wären,“ aber wenn man ihn fragte, ob die Todten Kunde hätten von dem was geschehe, oder nicht, so wich er der Antwort aus; denn wenn er antwortete Ja, so hätten pflichteifrige Nachkommen ihrem Vermögen durch Todtenopfer nur Schaden zugefügt, und sagte er Nein, so würden untreue Kinder ihre Eltern unbeerdigt gelassen haben. Das Ausweichen war des Lehrers würdig, der seine Lehre von der Verehrung im allgemeinen in dem Grundsatz aussprach: „ernstlich die Pflichten, die dem Menschen zukommen, zu erfüllen, und bei aller Ehrfurcht vor geistigen Wesen sich von ihnen fernzuhalten, das allein kann Weisheit genannt werden.“ Es wird berichtet, dass in unserer Zeit die Taepings noch über Confucius hinausgingen; sie haben die Opfer für die Geister der Todten ganz abgeschafft, halten aber die Sitte aufrecht, die Gräber an dem herkömmlichen Tage zu besuchen, um dort zu beten und ihre Gelübde zu erneuern.[1]). Wenn wir in England nach Spuren des alten Gebrauchs der Leichenopfer suchen, so können wir einen schwachen Ueberrest bis auf neuere Zeiten verfolgen; man giebt den Armen bei Leichenbegängnissen Spenden an Brot und Getränken, sowie „Seelmesskuchen“, die von Bauernmädchen vielleicht bis auf diesen Tag vor den Meiereien erbettelt werden mit der hergebrachten Formel:

„Soul, soul, for a soul cake,
Pray you, mistress, a soul cake[2]).“

Wenn uns nicht die Zwischenstufen bekannt wären, durch welche diese Ueberreste einer alten Sitte sich bis auf unsere Zeit fortgepflanzt haben, so würde es in der That weit hergeholt erscheinen, ihren Ursprung aus einer wilden und barbarischen Vergangenheit, aus der Einrichtung der Mahlzeiten für die Seelen der Verstorbenen herzuleiten.

---

[1]) *Legge*, „*Confucius*“, pp. 101—102, 130; *Bunsen*, „*God in History*“, p. 271.

[2]) „Seelen, Seelen, Seelenkuchen,
Bitte, Herrin, Seelenkuchen.“

Brand, „*Pop. Ant.*“, vol. I, p. 392, vol. II, p. 289.

Dreizehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Reise der Seelen in das Land der Todten. — Besuche der Lebenden bei den Seelen der Verstorbenen. — Zusammenhang solcher Sagen mit Mythen über den Sonnenuntergang: daher das Land der Todten nach dem Westen verlegt. — Darstellung herrschender religiöser Vorstellungen in Beschreibungen von Besuchen im Lande der Seelen, bei wilden und bei civilisirten Völkern. — Ort des zukünftigen Lebens — eine entfernte irdische Gegend: irdisches Paradies, Inseln der Seligen — unterirdischer Hades oder Scheol — Sonne — Mond — Sterne — Himmel. — Entwicklung der Ansichten über die räumliche Lage des Jenseits. — Natur des zukünftigen Lebens. — Lehre von der einfachen Fortdauer, offenbar ursprünglich, gehört besonders den niederen Rassen an. — Uebergangstheorien. — Vergeltungstheorie, offenbar später entstanden, besonders bei den höheren Rassen herrschend. — Die Lehre von sittlicher Vergeltung hat sich erst in der höheren Cultur entwickelt. — Uebersicht über die Lehre vom zukünftigen Leben von der rohesten Stufe bis zur höchsten Civilisation. — Ihr praktischer Einfluss auf die Gesinnung und Sittlichkeit der Menschheit.

Der Abschied der Seele des Verstorbenen aus der Welt der Lebenden, ihre Reise in das entfernte Land der Todten, das Leben, das sie in ihrer neuen Heimat führen wird, das alles sind Gegenstände, über welche die niederen Rassen meist ausgedehnte Lehren entwickelt haben. Wenn diese von einem modernen Ethnographen der Untersuchung unterworfen werden, so behandelt er sie als Mythen; oft in hohem Grade verständlich und vernunftgemäss in ihrer Grundidee, fest und regelmässig in ihrem Aufbau, aber nichtsdestoweniger nur Mythen. Wenige Dinge haben den dichterischen Geist der Wilden zu so kühnen und lebhaften Phantasien begeistert, wie gerade der Gedanke an das, was nach dem Tode kommen mag. Aber dennoch lässt eine genaue Beobachtung der Einzelheiten bei den verschiedenen Völkern, inmitten der Mannichfaltigkeit eine regelmässige Wiederkehr beobachten, die immer wieder die Frage anregt, in wie weit diese Uebereinstimmung sich auf

eine Uebertragung desselben Gedankens von Stamm zu Stamm gründet nnd in wie weit auf ähnliche, aber unabhängige Entwicklung in getrennten Gebieten.

Dieser Vergleich lässt sich vom wilden Zustand aufwärts bis in die Mitte der Civilisation durchführen. Niedere wie hochstehende Rassen, in einer Gegend nach der andern, können den wirklichen Ort angeben, von wo die fortziehenden Seelen die Reise nach ihrer neuen Heimat antreten. Am äussersten Westcap von Vanua Levu, einem stillen und feierlichen Waldplatz dicht an der Klippe, machen sich die Seelen der Fidschi-Insulaner auf den Weg zum Richterstuhle des Ndengei, und dorthin pilgern auch die Lebenden, in dem Glauben, daselbst Geister und Götter sehen zu können[1]). Die Baperi in Südafrika wagen sogar, eine kleine Strecke in ihre Höhle von Marimatlé hineinzukriechen, aus welcher Menschen und Thiere auf die Welt kamen, nnd wohin die Seelen beim Tode zurückkehren[2]). In Mexiko führte die Höhle von Calchatongo zu den Gefilden des Paradieses, und der aztekische Name Mictlan, „Land der Todten“, jetzt Mitla, erhält die Erinnerung an einen andern unterirdischen Tempel aufrecht, welcher den Eingang zum Aufenthaltsorte der Seligen bildete[3]). Aus dem Königreich Prester erzählt uns John Maundevile von einem Eingang in das Gebiet der Hölle: „Einige nennen es das verzauberte Thal, andere das Thal der Teufel, noch andere das gefährliche Thal. In jenem Thal hören die Leute oftmals grossen Sturm und Donner, und grosses Gemurmel und Geräusch, alle Tage nnd Nächte, und grossen Lärm, als ob es der Schall von Trommeln und Trompeten wäre, wie bei einem grossen Feste. Dies Thal ist ganz voll von Teufeln nnd ist es von jeher gewesen; und die Leute dort sagen, dass es einer der Eingänge zur Hölle sei[4]).“ Norddeutsche Bauern erinnern sich noch, dass an den Ufern des sumpfigen Drömling der Eintrittsort in das Land der abgeschiedenen Seelen war. Den Engländern sind die Ufer des Averner See's, der täglich von den Touristen besucht wird, freilich viel bekannter als der ganz ähnliche Lough Derg in Irland mit seiner Höhle des heiligen Patrick, wo der Eingang zum Fegefeuer hinab in die Schauer der Unter-

---

[1]) *Williams*, „*Fiji*“, vol. I, p. 239; *Seemann*, „*Viti*“, p. 398.

[2]) *Arbousset u. Daumas*, p. 347; *Casalis*, p. 247.

[3]) *Brasseur*, „*Mexique*“, III, p. 20 etc.

[4]) *Sir John Maundevile*, „*Voiage*“.

welt führte. Es ist nicht nöthig, hier die grosse Zahl mystischer Einzelheiten zu wiederholen von der grausigen Reise der Seele durch Höhlen und felsige Pfade und ermüdende Ebenen, über steile und schlüpfrige Berge, auf gebrechlichen Fahrzeugen oder schwindelnden Brücken über Meere und reissende Ströme, stets sich verbergend vor dem grimmigen Angriff des Seelenvernichters oder vor dem Gericht des strengen Wächters der anderen Welt. Aber ehe wir die Geisterwelt beschreiben, welche das Ziel der Reise der Seele ist, wollen wir erst die Beweise betrachten, auf welche sich der Glaube an beide stützt. Die niederen Rassen behaupten, ihre Lehren vom zukünftigen Leben durch strenge Ueberlieferung, durch directe Offenbarung und sogar durch persönliche Erfahrungen erhalten zu haben. Für sie ist das Land der Seelen ein entdecktes Land, aus dessen Gebiet mancher Wanderer zurückkehrt.

Unter den sagenhaften Besuchen in der Welt jenseit des Grabes giebt es einige, die reine Mythe zu sein scheinen, ohne dass die Personen eine Spur von historischer Realität besitzen. Odschibwäh, der eponymische Heros des nordamerikanischen Stammes gleichen Namens, stieg auf einem seiner vielen Heldenzüge in die unterirdische Welt der abgeschiedenen Geister und kam wieder auf die Erde zurück[1]). Wenn man die Kamtschadalen fragte, woher sie so genau wüssten, was nach dem Tode mit dem Menschen geschehe, so konnten sie mit ihrer Legende von Haetsch, dem ersten Menschen, antworten. Er starb und ging hinab in die Unterwelt, und nach einer langen Zeit kam er wieder herauf zu seiner früheren Wohnung und dort stand er oben neben dem Rauchloch und sprach hinab zu seinen Verwandten, die im Hause waren, und erzählte ihnen vom zukünftigen Leben; aber da verfolgten ihn seine beiden Töchter, die er unten gelassen hatte, voll Erbitterung, und schlugen ihn so, dass er zum zweiten Male starb, und jetzt ist er Häuptling in der Unterwelt und empfängt die Seelen der verstorbenen Italmen, die dort von neuem aufleben[2]). So ist auch in dem grossen finnischen Epos, Kalewala, eine grosse Episode der Besuch Wainamoinens im Lande der Todten. Um die letzten Zauberworte für die Erbauung seines Bootes zu suchen, reiste der Held mit schnellen Schritten Woche auf Woche durch

[1]) *Schoolcraft*, „*Algic Res.*“, II, p. 32, 64, und vgl. vorher Bd. I, p. 312.
[2]) *Steller*, „*Kamtschatka*“, p. 271; *Klemm*, „*C. G.*“, II, p. 312.

Busch und Wald, bis er zum Tuonelaflusse kam und vor sich die Insel Tuonis, des Todesgottes erblickte. Laut rief er der Tochter Tuonis zu, das Fährboot herüber zu bringen:

Sie, die Jungfrau von Manala,
Sie, die Wäscherin der Kleider,
Die das Leinen kräftig ausrang,
An dem Flusse Tuonela,
In der Unterwelt Manala,
Sprach in Worten dieses Inhalts
Diese Antwort zu dem Hörer:
Zu dir kommt das Boot hinüber,
Wenn du einen Grund mir angiebst,
Der dich brachte nach Manala,
Wenn nicht heimgesucht von Krankheit,
Nicht vom Tod beraubt des Lebens,
Nicht auf andere Art vernichtet."

Wainamoinen antwortet mit Vorspiegelungen; Eisen brachte ihn, sagt er, aber Tuonis Tochter erwidert, dass kein Blut von seinem Gewande tropfe; Feuer brachte ihn, sagt er, aber sie entgegnet, seine Locken seien nicht versengt; endlich erzählt er den wahren Zweck seiner Reise. Darauf holt sie ihn herüber und Tuonetar, die Wirthin, bringt ihm Bier im zweihenkeligen Kruge; aber Wainamoinen kann die Frösche und Würmer darin sehen und will nicht trinken, denn er war nicht gekommen, um den Bierkrug von Manala zu leeren. Er lag im Bette Tuonis, und inzwischen wurden hunderte von eisernen und kupfernen Netzen quer durch den Fluss ausgespannt, damit er nicht entwischen könne; aber er verwandelte sich in ein Rohr im Sumpfe und schlüpfte als Schlange durch die Maschen:

„Tuonis Sohn mit krummen Fingern,
Eisenspitzigen krummen Fingern,
Ging am Morgen Netze ziehen —
Lachsforellen fand er hundert,
Tausende von kleinen Fischen,
Aber keinen Wainamoinen,
Nicht den alten Freund der Wogen.
Und der alte Wainamoinen
Kam heraus aus Tuonis Reiche.
Sprach in Worten dieses Inhalts,
Diese Antwort für den Hörer:
'Niemals magst du, Gott der Güte,
Niemals dulden, dass noch einer,
Selbst freiwillig, geht nach Mana,

Nimmt den Weg nach Tnonis Reiche,
Viele sind's, die dorthin reisen,
Wenige finden nur den Heimweg
Aus den Häusern von Tuoni,
Ans den Wohnungen Manalas[1].'“

Es wird genügen, die ähnlichen klassischen Sagen von solchen mythischen Besuchen im Hades namentlich aufzuführen, — die Fahrt des Dionysos, nm Semele zurückzuführen, des Orpheus, um seine geliebte Eurydike wiederzuholen, des Herakles, nm auf Befehl seines Herrn Eurystheus den dreiköpfigen Kerberos heraufzubringen; vor allem die Reise des Odysseus bis an die Enden des tiefaufrauschenden Meeres, bis zu der nebelumwölkten Stadt der Kimmerier, wo der leuchtende Helios nicht hinabblickt mit seinen Strahlen, und wo sich grausige Nacht ununterbrochen über unglückseligen Sterblichen ausbreitet; — von dort fuhren sie die Ufer entlang bis zum Eingange des Landes, wo die Schatten der Verstorbenen, eine Zeitlang belebt durch den Genuss des Opferblutes, mit dem Helden sprachen und ihm die Gebiete ihrer traurigen Heimat zeigten[2]).

Jene Heldensagen stehen in engster Beziehung zu Episoden des Sonnenmythus. Das Schauspiel des Hinabsteigens zum Hades stellt sich in voller Wirklichkeit Tag für Tag unsern Augen dar, wie es den Augen des alten Mythendichters vorschwebte, der das Versinken der Sonne in die dunkle Unterwelt und ihre Rückkehr in das Land der Lebenden zur Zeit der Dämmerung beobachtete. Durch den einfachsten poetischen Vergleich, der das Leben in aufdämmernder Schönheit, mittägigem Glanze und abendlichem Dahinscheiden versinnbildlichte, befestigte die mythische Phantasie in den Religionen der Welt sogar den Glauben, dass das Land der abgeschiedenen Seelen im fernen Westen oder in der Unterwelt gelegen sei. Wie tief der Mythus des Sonnenuntergauges in die menschlichen Lehren über die zukünftigen Dinge eingegangen war, wie der Westen und die Unterwelt durch blosse Analogie der Einbildungskraft zum Lande der Todten wurde, wie die bekannten

---

[1]) *Kalewala*, „*Rune*“, XVI; vgl. *Schiefner's* deutsche Uebersetzung und *Castrén*, „*Finn. Myth.*“, pp. 128, 134; „*Eine slavonische Mythe*“, bei *Hanusch*, p. 412.

[2]) *Homer*, „*Odyss.*“, XI. Ueber die Belebung der Geister durch Blutopfer oder Libationen von Milch nnd Blut, vgl. *Meiners*, I, p. 315, II, p. 89. *J. G. Müller*, p. 85; *Rochholz*, „*Deutscher Glaube und Brauch*“, Bd. 1, p. 1 etc.

wachen Trugbilder der wilden Poesie in hochangesehene Dogmen klassischer Weisen und moderner Heiligen übergehen können — all dies wird durch die Fülle von Beispielen bewiesen, die wir hier aus dem weiten Gebiet der Cultur vorführen.

Noch dazu sind Besuche von oder bei den Todten Gegenstände persönlicher Erfahrung und persönlichen Zeugnisses. Im Traum oder in der Vision schaut der Seher die Geister der Verstorbenen und sie geben ihm Berichte aus der andern Welt, oder er kann sogar aufstehen und selbst dorthin reisen und dann zurückkehren, um den Lebenden zu erzählen, was er unter den Todten gesehen hat. Zuweilen scheint es, als ob der körperliche Leib des Reisenden ein entferntes Land besuchen ginge, zuweilen wird uns nichts weiter berichtet, als dass des Menschen Selbst hinging, ob aber körperlich oder geistig, das ist eine unbedeutende Nebensache, deren die Geschichte keine Erwähnung thut. Doch ist es meistentheils die Seele des Sehers, welche weggeht und ihren Körper in Ekstase, Schlaf, Bewusstlosigkeit oder Scheintod zurücklässt. Einige von diesen Erzählungen, wie wir sie von den wilden bis auf civilisirte Zeiten verfolgen können, sind ohne Zweifel in gutem Glauben von dem Visionär selbst gegeben worden, während andre nur Nachahmungen dieser echten Berichte sind[1]). Jetzt natürlich sind die Visionen sehr dazu geeignet, die Ideen wiederzugeben, mit denen die Seele des Sehers schon vorher erfüllt war. Jede Idee, die einmal in der Seele eines Wilden, eines Barbaren, eines Gottbegeisterten vorhanden gewesen ist, kann auf diese Weise von aussen wieder zu ihm zurückkehren. Das Ganze ist ein fehlerhafter Kreislauf: Er sieht, was er glaubt, und er glaubt, weil er es sieht. Indem er, wie ein Kind, das sich im Spiegel erblickt, die Reflexionen seiner eigenen Seele betrachtet, nimmt er gehorsam die Lehren seines zweiten Selbst an. Der rothe Indianer besucht seine herrlichen Jagdgebiete, der Tonganese seine schattige Insel Bolotu, der Grieche betritt den Hades und schaut die elysischen Gefilde, der Christ erblickt die Höhen des Himmels und die Tiefen der Hölle.

Unter den nordamerikanischen Indianern und besonders den Algonkinstämmen sind Erzählungen nicht selten von Menschen, die in Träumen oder in Hallucinationen bei äusserst gefährlichen

[1]) Vgl. zum Beispiel verschiedene Einzelheiten in *Bastian*, „*Mensch*", Bd. II, pp. 369—375 etc.

Krankheiten in das Land der Todten reisten, und dann zurückkehrten, um ihren Körper wieder zu beleben und zu erzählen, was sie gesehen hätten. Ihre Erfahrungen gaben in grossem Masstabe das wieder, was man sie in früher Kindheit schon erwarten gelehrt hatte, die Reise auf dem Pfade der Todten, die ungeheure Erdbeere, an welcher die jebi-ug oder Geister sich erquicken wollen, die sich aber bei der Berührung ihrer Löffel in einen rothen Stein verwandelt, ferner die Baumrinde, die ihnen als getrocknetes Fleisch, und die Boviste, die ihnen als Kürbisse angeboten werden, der Todtenfluss mit seiner Schlangenbrücke oder dem schwingenden Stamm, der grosse Hund, der an der andern Seite steht, und die Wohnungen der Todten am jenseitigen Ufer[1]). In unsrer Zeit erzählen die Sulus von Menschen, die durch Höhlen in der Erde hinabstiegen zur Unterwelt, wo Berge und Flüsse und alle Dinge wie hier oben sind, und wo man seine Verwandten wiederfinden kann, denn die Todten leben dort in ihren Dörfern beisammen, und man kann sie ihr Vieh melken sehen, das hier auf Erden geschlachtet worden ist und dort zu einem neuen Leben aufersteht. Der Sulu Umpengula, der dem Dr. Callaway eine dieser Geschichten erzählte, erinnerte sich, in seiner Knabenzeit einen kleinen hässlichen und haarigen Mann mit Namen Uncama gesehen zu haben, der einst, auf der Jagd nach einem Stachelschwein, das seinen Mais gefressen hatte, dasselbe durch eine Höhle in die Erde hinab bis zum Lande der Todten verfolgte. Als er nach seiner Heimat auf der Erde zurückkehrte, fand er, dass man ihn für todt aufgegeben hatte, sein Weib hatte pflichtgetreu seine Matten, Decken und Geschirre verbrannt und vergraben, und das staunende Volk stimmte bei seinem Anblick wiederum den Trauergesang an. Von diesem Sulu-Dante pflegte man beständig zu sagen: „Das ist der Mann, der zu den Leuten unter der Erde gegangen ist"[2]). Eine der charakteristischsten von diesen wilden Erzählungen ist auf Neu-Seeland heimisch. Diese Geschichte, die ein besonderes Interesse hat durch die Erwähnung der jetzt nicht mehr vorhandenen riesenhaften Moas, und die in grösserer Ausführlichkeit als Beispiel für die Genauigkeit und lebensähnliche

[1]) *Tanner's „Narr."*, p. 290; *Schoolcraft, „Indian tribes"*, III, p. 233; *Keating*, II, p. 154; *Loskiel*, I, p. 35; *Smith, „Virginia"* in *Pinkerton*, vol. XIII, p. 14. Vgl. *Cranz, „Grönland"*, p. 269.

[2]) *Callaway, „Zulu Tales"*, vol. I, p. 316—20.

Wirklichkeit, welche solche Legenden von Visionen bei den Barbaren annehmen, gelten mag, wurde Shortland von einem seiner Diener mit Namen Te Wharewera erzählt. Eine Tante dieses Mannes starb in einer einsamen Hütte nahe den Ufern des Rotorua-Sees. Da sie eine Dame von Stande war, so wurde sie in ihrer Hütte gelassen, Thür und Fenster wurden verschlossen und die Wohnung aufgegeben, da der Todesfall sie zum Tapu gemacht hatte. Aber einen oder zwei Tage nachher ruderte Te Wharewera mit einigen andern in einem Boote nahe bei jenem Orte, und sah am frühen Morgen eine Gestalt am Ufer sitzen, die ihm zuwinkte. Es war die Tante, die wieder zum Leben zurückgekehrt war, aber schwach und frierend und halb verhungert. Als sie durch ihre rechtzeitige Hülfe wiederhergestellt war, erzählte sie ihre Erlebnisse. Ihre Seele hatte, den Leib verlassend, ihren Flug nach dem Nordkap genommen und war am Eingange von Reigna angekommen. Dort hielt sie an bei dem Stamme der kriechenden Akike-Pflanze, stieg den Abhang hinab und befand sich am sandigen Ufer eines Flusses. Als sie um sich schaute, erblickte sie in einiger Entfernung einen ungeheuren Vogel, grösser als ein Mensch, der in schneller Bewegung auf sie zukam. Dieser furchtbare Anblick setzte sie so in Schrecken, dass ihr erster Gedanke war, den Versuch zu machen, die steile Klippe wieder zu übersteigen; als sie aber einen alten Mann ein kleines Boot auf sich zurudern sah, eilte sie ihm entgegen und entkam so dem Vogel. Als sie sicher hinüber gebracht worden war, fragte sie den alten Charon, indem sie ihren Familiennamen nannte, wo die Geister ihrer Verwandten wohnten, und wie sie den Pfad, den der alte Mann ihr bezeichnet hatte, verfolgte, war sie überrascht, grade so einen Weg zu finden, wie sie ihn auf Erden gegangen war; der Anblick der Gegend, die Bäume, Sträucher und Kräuter, das war ihr alles bekannt. Sie erreichte das Dorf und unter der versammelten Menge fand sie ihren Vater und viele nahe Verwandte. Sie begrüssten sie und bewillkommneten sie mit dem Klagegesange, den die Maoris immer anstimmen, wenn sie mit Bekannten nach langer Trennung wieder zusammentreffen. Aber als ihr Vater sie nach seinen noch lebenden Verwandten und besonders nach ihrem eigenen Kinde gefragt hatte, erklärte er ihr, dass sie auf die Erde zurückkehren müsse, denn es wäre keiner übrig geblieben, um für seinen Enkel Sorge zu tragen. Auf seine Veranlassung weigerte sie sich, die Nahrung zu geniessen, welche die Todten ihr anboten, und trotz ihrer Anstrengungen, sie zurückzu-

halten, brachte ihr Vater sie sicher in das Boot, setzte mit ihr über, und gab ihr zwei ungeheure Bataten, die er unter dem Mantel hervorholte, damit sie dieselben zur besonderen Nahrung seines Enkels zu Hause einpflanze. Als sie aber anfing, den Abhang wieder emporzuklimmen, hielten sie zwei nachgefolgte Kinderseelen fest, und sie entkam nur dadurch, dass sie die Bataten nach ihnen warf, bei deren Verzehren jene sich aufhielten, während sie mit Hülfe des Akike-Stammes den Felsen emporstieg, bis sie die Erde erreichte, und dann dahin zurückflog, wo sie ihren Körper verlassen hatte. Bei der Rückkehr zum Leben befand sie sich im Dunkeln, und was vorgefallen war, schien ihr wie ein Traum, bis sie wahrnahm, dass sie verlassen und die Thür fest verschlossen war, woraus sie den Schluss zog, dass sie wirklich gestorben und wieder zum Leben zurückgekehrt sei. Als der Morgen dämmerte, drang ein schwaches Licht durch die Spalten des verschlossenen Hauses herein, und sie sah auf dem Flur in ihrer Nähe einen Flaschenkürbis, der zum Theil mit rother Ockererde und Wasser gefüllt war; dies trank sie begierig bis zum Bodensatz aus, worauf sie sich ein wenig gekräftigt fühlte; es gelang ihr, die Thür zu öffnen und zum Ufer hinabzukriechen, wo sie ihre Freunde bald nachher auffanden. Diejenigen, welche ihrer Erzählung zuhörten, waren fest von der Glaubwürdigkeit ihrer Abenteuer überzeugt, doch bedauerte man sehr, dass sie nicht wenigstens eine der ungeheuren Bataten als Beweis ihrer Reise in das Land der Geister mit zurückgebracht hatte[1]). Ebenso erzählen manche Stämme Nordasiens[2]) und Westafrikas[3]) von ähnlichen Forschungen in der Welt jenseits des Grabes.

Auch in der klassischen Literatur setzt sich die Reihe noch fort. Lucians lebendige Schilderungen stellen den Glauben ihres Zeitalters, wenn nicht auch ihres Autors dar. Sein Eukrates schaut den Abgrund hinab in den Hades und sieht die Todten in Gesellschaft ihrer Verwandten und Freunde gruppenweise auf dem Asphodel gelagert; unter ihnen erkennt er Sokrates mit kahlem Kopf und dickem Bauch und auch seinen eigenen Vater in den Kleidern,

[1]) *Shortland*, „*Traditions of N. Z.*", p. 150.

[2]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 139 etc.

[3]) *Bosman*, „*Guinea*", Letter 19 in *Pinkerton*, vol. XVI, pag. 501; *Burton*, „*Dahome*", II, p. 158. Ueber moderne Besuche im Himmel und in der Hölle durch christliche Negervisionäre in Amerika vgl. *Macrae*, „*Americans at home*", II, p. 91.

mit welchen er begraben worden war. Dann übertrifft Kleomenos diese Erzählung noch mit der seinigen, wie während seiner Krankheit am siebenten Tage, als sein Fieber wie Feuer brannte, alle ihn verlassen und die Thüren verschlossen hätten. Da stand auf einmal ein wunderschöner Jüngling in weissem Gewande vor ihm und führte ihn durch einen Abgrund in den Hades, wie er aus dem Anblick des Tantalos, Tityos und Sisyphos erkannte; dort brachte er ihn zum Gerichtshofe, wo Ajakos und die Parzen und Erinnyen waren und stellte ihn vor den König Pluto, der dort sitzend die Namen derjenigen las, deren Lebenszeit vorbei war. Aber Pluto wurde zornig und sprach zu dem Jüngling: „der Faden dieses Einen ist noch nicht abgelaufen, so dass er sterben müsste, sondern bringe mir Demylos den Kupferschmied, denn der lebt schon länger, als die Schicksalsspindel bestimmt hat." So kam Kleomenos wieder zu sich und genas von dem Fieber und verkündete, dass Demylos, sein kranker Nachbar, sterben würde, und dem entsprechend hörte man kurze Zeit nachher das Geschrei der Leidtragenden, die um ihn jammerten[1]). Plutarchs Erzählungen, die viel ernster gehalten sind, stimmen in der Grundidee mit den scherzenden Geschichten Lucians überein. Der böse, vergnügungssüchtige Thespesios liegt drei Tage als todt da, und kommt dann wieder zum Leben zurück, um seine Geschichte aus der Unterwelt zu erzählen. Ein gewisser Antyllos war krank und die Aerzte fanden keine Spur von Leben mehr in ihm; endlich aber wachte er ohne ein Zeichen von Krankheit auf und erklärte, dass er wirklich todt gewesen, aber zum Leben zurückgeschickt worden sei, indem diejenigen, die ihn brachten, von ihrem Herrn heftig ausgescholten und fortgeschickt wurden, um statt seiner den Nikander, einen wohlbekannten Gerber zu holen, der auch wirklich vom Fieber ergriffen wurde und drei Tage darauf starb[2]). Aehnliche Geschichten, alte und neue, sind bei den Hindus bis auf diesen Tag im Umlauf. Die Seele eines gewissen Mannes zum Beispiel wird aus einem Namensirrthum in das Reich Yama's gebracht und eilig wieder zurückgeschickt, um den Körper wieder einzunehmen, ehe er verbrannt ist; aber inzwischen wirft er einen Blick auf die schrecklichen Strafen der Verdammten, auf das selige

---

[1]) *Lucian*, „*Philopseudes*", pp. 21—25.

[2]) *Plutarch*, „*De sera numinis vindicta*", XXII; und in *Euseb.*, „*Praep. Evang.*", XI, 36.

Leben derjenigen, die auf Erden das Fleisch getödtet hatten, auf Wittwen, die sich beim Tode ihres Mannes mit verbrennen liessen und jetzt in Glückseligkeit neben dem Gatten sassen[1]). Mutatis mutandis erscheinen diese Erzählungen auch in der christlichen Mythologie, so wenn Gregor der Grosse berichtet, dass ein Edelmann Namens Stephan starb und zum Hades hinabgeholt wurde und viele Dinge sah, die er zuvor gehört, aber nie geglaubt hatte; als er aber dort vor den obersten Herrscher geführt wurde, sandte ihn dieser zurück, indem er sagte, dass er den Nachbar dieses Stephan — Stephan den Schmied — herzubringen befohlen habe; und demgemäss kehrte der Eine zum Leben zurück und der Andere starb[2]).

Der Glaube an menschliche Besucher, welche die Geheimnisse der Welt jenseit des Grabes enthüllten, fand keinen geringen Halt am christlichen Glauben selbst und findet sich sogar in bemerkenswerther Weise in der Lehre von der Höllenfahrt Christi wieder. Dieses Dogma stand am Ende des vierten Jahrhunderts so fest, dass Augustin fragen konnte: Wer ausser den Ungläubigen läugnet, dass Christus in der Hölle gewesen ist?[3]) In ganz bestimmter Fassung wurde das Dogma später in das Glaubensbekenntniss eingeführt, das gewöhnlich das Apostolische heisst: „Descendit ad inferos", „Descendit ad inferna", „Er stieg zur Hölle hinab"[4]). Das Hinabsteigen zum Hades, welches den theologischen Zweck hatte, eine Erlösungslehre für die Heiligen des alten Bundes zu begründen, wird ausführlich in dem apokryphischen Evangelium des Nikodemus erzählt, und beruht danach auf einer Legende, die der in Rede stehenden Klasse von menschlichen Besuchen in der andern Welt angehört. Es wird berichtet, dass zwei Söhne Simeons, mit Namen Charinus und Leucius, auferstanden und ihre Gräber verliessen, und still und andächtig unter den Lebenden wandelten, bis Annas und Caiaphas sie in die Synagoge brachten und ihnen befahlen, ihre Erhebung von den Todten zu erzählen. Da machten die beiden das Zeichen des Kreuzes auf ihrer Zunge, verlangten Pergament und schrieben ihren Bericht nieder. Sie waren mit allen

---

1) *Ward*, „*Hindoos*", II, p. 63.

2) *Gregor*, „*Dial.*", IV, 36; vgl. *Calmet*, II, ch. 49.

3) *Augustin.*, „*Epist.*", CLXIV, 2.

4) Vgl. *Pearson*, „*Exposition of the Creed*", *Bingham*, „*Ant. Chr. Ch.*", book X, ch. III. Art. III. von der Kirche von England erhielt durch die Revision des Erzbischofs *Parker* seine jetzige Form.

ihren Vorfahren in die Tiefen des Hades versetzt worden, als plötzlich der Glanz sonnenähnlichen Goldes erschien und ein Licht wie Königspurpur sie überstrahlte; da jauchzten die Patriarchen und Propheten von Adam bis auf Simeon und Johannes den Täufer und verkündeten das Herannahen des Lichts und die Erfüllung der Prophezeiungen; Satan und die Hölle haderten im Streite mit einander; vergebens wurden die ehernen Thore mit den eisernen Riegeln verschlossen; denn die Aufforderung erging, die Thore zu öffnen, damit der König der Ehren einziehe, der die Thore von Erz zerschlagen und die Riegel von Eisen gesprengt hat; dann brach der mächtige Herr ihre Fesseln und besuchte sie, die in der Finsterniss sassen und im Schatten des Todes; Adam und seine rechten Kinder wurden aus der Hölle befreit und gingen ein in die Seligkeit des Paradieses[1]).

Dante, der in der „Göttlichen Komödie“ die Vorstellungen über Paradies, Hölle und Fegefeuer ausführte, wie sie dem herrschenden Glauben seiner Zeit geläufig waren, beschreibt sie ebenfalls in der Gestalt eines lebenden Besuchers im Lande der Todten. In mittelalterlichen Legenden des europäischen Volksglaubens finden sich noch leise Nachklänge solcher Entdeckungsreisen in die Unterwelt. So das St. Patricks Fegefeuer, die Höhle auf der Insel im Lough Derg in der Grafschaft Donnegal, welche sogar im fünfzehnten Jahrhundert noch O'Sullevan in seiner „Katholischen Geschichte“ zuerst und hauptsächlich als die „grösste Merkwürdigkeit“ Irlands“ beschreiben konnte. Im Geiste wurden häufig mittelalterliche Besuche in der andern Welt gemacht. Aber dort konnten Menschen mit ihrem Körper, wie Ulysses, Wainamoinen und Dante, jene Reise unternehmen und so machten es Owain und der Mönch Gilbert. Nachdem der Pilger vierzehn Tage mit Gebet und Fasten in der Kirche zugebracht hatte, führte man ihn mit Litaneien und Weihwassersprengung nach dem Eingange des Purgatoriums; die letzten Warnungen der Mönche vermochten nicht, ihn von seinem Wagniss zurückzuhalten, die Thür wurde hinter ihm verschlossen, und als man ihn am folgenden Morgen wieder auffand, konnte er die Erlebnisse seiner furchtbaren Reise erzählen — wie er die enge Brücke über den Todtenfluss überschritt, wie er die

[1]) *„Codex Apocr. N. T. Evang. Nicod.“*, ed. *Giles*. *„Apocryphal Gospels“* etc., tr. by *A. Walker*; *„Gospel of Nicodemus“*. Der griechische und der lateinische Text differiren sehr.



entsetzlichen Qualen der Hölle schaute und die Freuden des Paradieses besuchte. Owain, einer von den Rittern König Stephans, ging dorthin zur Strafe für die Gewaltthaten und Räubereien seines Lebens, und eine der Scenen, die er im Fegefeuer mit ansah, war folgende:

„Da kamen andre Teufel viel
Und hiessen den Ritter mit sich gehn,
Und führten ihn in ein trostlos Land,
Wo nimmer Tag war, immer Nacht,
Denn dunkel war es und bitterkalt:
Doch war niemals ein Mann so kühn,
Und trüg' er Kleider noch so viel,
Der nicht kalt würde wie ein Stein.
Dort hört er blasen keinen Wind,
Doch fror es unten und oben fest.
Man führte ihn zu einem Feld,
So breit, wie er noch keins betrat,
Von dessen Länge kein End er sah;
Doch musst' er hinüber jedenfalls.
Im Gehen hört' er einen Schrei.
Und wie er verwundert um sich schaut,
Da sah er Männer und Frauen auch,
Die laut aufschrieen vor Schmerz und Weh.
Dicht lagen sie auf jedem Feld
Und festgenagelt, Fuss wie Hand,
Mit ehernen Nägeln glühend heiss.
Ihr Antlitz an die Erde genagelt,
In die sie bissen vor lauter Schmerz.
„Schont unser nur eine kleine Zeit."
Die Teufel aber wollten es nicht
Und sannen eilig auf neue Qual." [1])

[1]) There come develes other mony mo,
And badde the knyghth with hem to go,
And ladde him into a fowle contreye,
Where ever was night and never day,
For hit was derke and wonther colde:
Yette was there never man so bolde.
Hadde he never so mony clothes on,
But he wolde be colde as ony stone.
Wynde herde he none blowe,
But faste hit frese bothe hye and lowe.
They browgte him to a felde full brode,
Overe suche another never he yode,
For of the lengthe none ende he knewe;
Thereover algate he moste nowe.

Als Owain die andern Straforte gesehen hatte, mit ihren feurigen Schlangen und Kröten, und den Flammen, in denen die Schuldigen an ihren sündigen Gliedern aufgehängt und auf Spiessen geröstet oder mit geschmolzenem Metall begossen und an einem Feuerrade herumgeschleudert wurden, und als er die Schreckensbrücke überschritten und die Mündung der Hölle verlassen hatte, kam er an die prächtige weisse Glasmauer des irdischen Paradieses, die hoch in die Luft emporragte und sah vor sich ein schönes Thor, aus dem ein berauschender Duft hervorströmte. Da vergass er bald seine Leiden und Sorgen:

„Als er davon entzückt dort stand,
Däucht ihm, es zöge zu ihm heran,
Eine lieblich schöne Procession
Von Gottgeweihten aller Art.
Sie hatten schöne Kleider an,
Wie reichere er noch nie geschaut.
Viel Freude däucht' es ihm, zu sehn
Bischöfe in ihren Würden gehn.
Vorüber zogen Hand in Hand
Viel Männer, je nach ihrem Stand.
Domherrn und Mönche sah er dort,
Geschorne Häupter und so fort,
Ermiten sah er unter ihnen
Und Nonnen auch mit Festgesang;
Vicare, Priester sah er ziehn
Mit lauten Festesmelodien.
Kaiser und Könige sah er da,
Herzöge, Grafen und Barone,
Die Herrn von Schlössern und von Burgen,
Die einige Zeit die Welt regiert.
Auch andre Leute sah er dort
Und nie soviel, wie an dem Ort.

As he wente, he herde a crye,
He wondered, what hit was and why,
He syg ther men and wymmen also,
That lowde cryed, for hem was woo.
They leyen thycke on every londe,
Faste nayled bothe fote and honde
With nayles glowyng alle of brasse:
They ete the erthe, so wo hem was;
Here face was nayled to the grownde;
„Spare", they eryde, „a lytylle stounde."
The develes wolde hem not spare:
To hem peyne they thowgte yare.

Da sah er Frauen zu jener Zeit,
Und grosse Freude war weit und breit;
In Freude war alles, was mit ihm zog,
Und er hörte viele Feierlichkeit."[1])

Die Procession bewillkommnete Owain, führte ihn herum und zeigte ihm die Schönheiten jenes Landes:

„Es war grün, mit Blumen erfüllt,
Und in prangende Farben gehüllt;
Es war grün dort, weit und breit,
Wie Wiesen sind zur Sommerszeit.
Da waren Bäume, grün belaubt,
Von Früchten voll, je weiter er ging;
Da war gar manche seltene Frucht,
Die man auf Erden vergebens sucht.
Dort haben sie den Lebensbaum,
Darin nie Streit, stets Lust nur wohnt;
Dort kommt die Frucht der Weisheit vor,
Die Adam und Eva einst verlor;
Viel' andre Früchte waren noch da
Und aller Art Lust und Freude er sah.

[1]) As he stode and was so feyne,
Hym thowgth ther come hym agayne,
A swyde feyr processyoun,
With alle menere menne of religyoun;
Feyre vestementes they hadde on,
So ryche syg he never none.
Myche joye hym thowgte to se
Bysshopes yn here dygnité;
Ilkone wente other he and be,
Every man yn his degré.
He syg ther monkes and chenones,
And freres with newe shevene crownes;
Ermytes he sawe there amonge,
And nonnes with fulle mery songe;
Persones, prestes end vycaryes;
They made fulle merry melodyes.
He syg ther kynges and emperoures,
And dukes thet had casteles and toures,
Erles and herones fele
Thet some time hedde the worldes wele.
Other folke he syg also,
Never so mony as he dede thoo.
Wymmen he syg ther thet tyde:
Myche was the joye ther on every syde:
For alle wes joye thet with hem ferde,
And myche solempnyté he herde.

Es wohnt dort zahllos Volk umher,
Sie alle zu zählen vermag kein Mund.
In reiche Tracht gekleidet sie gehn,
Von was für Tuch, konnt' er nicht sehn.

. . . .

Dort ging immer Recht vor Macht,
Stets war Tag und nimmer Nacht.
Dort war viel mehr Glanz und Pracht,
Als wenn am Tag die Sonne lacht." [1])

Das Gedicht, im alten Englisch des funfzehnten Jahrhunderts geschrieben, aus dem diese Stellen entnommen sind, ist eine Uebersetzung der Originallegende aus weit früherer Zeit, und steht als solche im Gegensatze zu einer Erzählung, die wirklich aus dem Anfange des funfzehnten Jahrhunderts stammt, — zu William Stauntons Niederfahrt in das Fegefeuer, wo die alten festgeglaubten Visionen in moralische Allegorien verschwimmen, wo der Reisende die funkelnden goldenen und silbernen Ketten und Gürtel in des Besitzers Fleisch einbrennen sah, wo der Schmuck, welchen die Menschen trugen, sich in Ottern und Drachen verwandelte, die sie stachen und aussaugten, wo die Unholde die Haut von den

---

[1]) Hyt was grene and fulle of flowres
Of mony dyvers colowres;
Hyt was grene on every syde,
As medewus are yn someres tyde.
Ther were trees growyng fulle grene
Fulle of fruyte ever more, y wene;
For ther was frwyte of mony a kynde,
Such yn the londe may no mon fynde.
Ther they have the tree of lyfe,
Thereyn ys myrthe and never stryfe;
Frwyte of wisdom also ther ys,
Of the whyche Adam and Eve did amysse:
Other manere frwytes ther were fele,
And all manere joye and wele.
Moche folke he syg there dwelle,
There was no tongue that mygth hem telle;
Alle were they cloded yn ryche wede,
What cloth hit was he kowthe not rede.

. . . .

There was no wronge, ever rygth,
Ever day and never nygth,
They shone as brygth and more clere
Than ony sonne yn the day doth here.

Schultern der Frauen in Fetzen herabrissen, und an ihren Kopf mit glühenden Hämmern den glänzenden Gold- und Juwelenschmuck anschmiedeten, der sich dabei in heisse Nägel verwandelte, und so weiter. Gegen Ende des funfzehnten Jahrhunderts gerieth das St. Patricks Fegefeuer in Vergessenheit, aber sogar die Zerstörung des Gebändes am Eingang, die im Jahre 1497 auf päpstlichen Befehl erfolgte, konnte den Glauben, dass hier der Weg zur Hölle sei, nicht ganz vernichten. Um 1693 brachte eine Ausgrabung an jenem Ort ein Fenster mit Eisenstäben zu Tage; man rief nach Weihwasser, um die Geister am Ausbrechen aus ihrem Gefängniss zu verhindern, und der Priester roch Schwefeldampf aus der unterirdischen Höhlung, die sich unglücklicherweise als ein Keller herausstellte. In noch späteren Zeiten erhielt die jährliche Wallfahrt von Zehntausenden von Pilgern nach dem heiligen Orte diesen interessanten Ueberrest niederer Cultur in stetem Andenken, was man als eine Brücke, wenn auch nicht von der Erde zum Hades, so doch vom Glauben der Neuseeländer bis zu dem der irischen Bauern ansehen kann.

Das Studium und der Vergleich der Gegenden, in welche der Glaube des Menschen den Wohnsitz der abgeschiedenen Seelen verlegt hat, ist keine undankbare Aufgabe. In Wahrheit hat die Geographie den Raum, der jenseits des engen Gesichtskreises von Meer und Land bei den älteren Nationen lag, auch nur als Erde und Wasser auf ihren Karten verzeichnet, und die Astronomie erkennt nicht mehr an, dass die flache von den Menschen bewohnte Erde das Dach unterirdischer Höhlungen sei, eben so wenig wie der Himmel mehr ein festes Gewölbe ist, das den Blick des Menschen von den jenseitigen Schichten oder Sphären empyräischer Gefilde ausschliesst. Dennoch aber, wenn wir uns auf den geistigen Standpunkt niederer Rassen zurückversetzen, werden wir es nicht schwierig finden, die alten Vorstellungen über die Lage der Welt jenseit des Grabes zu verstehen. Die Regelmässigkeit, mit der solche Vorstellungen sich in der ganzen Welt wiederholen, bezeugt die Gleichheit der Entwicklung, durch welche der menschliche Glaube sich ausbildet. Zugleich wird der Aufmerksame bei sorgfältiger Vergleichung in ihnen eine der zutreffendsten Erläuterungen eines wichtigen Princips finden, das im weitesten Umfange sich auf die Lehre von der gesammten Ausbildung der menschlichen Glaubenslehren anwenden lässt. Wenn sich ein Problem in seiner vollen Ausdehnung der Menschheit darstellt und verschie-

dener gleich verständlicher Lösungen fähig ist, so werden sich die verschiedenen so hervorgerufenen Ansichten zerstreut in einem Lande nach dem andern wiederfinden. Das Problem ist hier die Frage nach der Heimath der Geister, wenn die Existenz der Seelen nach dem Tode, die von Zeit zu Zeit die Lebenden besuchen, als feststehend vorausgesetzt wird. Warum sollten die Menschen in der einen Gegend die Erde, in einer andern die Unterwelt, in noch andern den Himmel als Wohnort der Seelen der Verstorbenen vorgezogen haben? Das ist eine Frage, die oft schwer zu beantworten ist. Aber wir können wenigstens sehen, wie diese Frage immer wieder aufgenommen wurde, und wie von diesen drei oder vier möglichen Antworten das eine Volk diese, das andre jene, noch andere mehrere zugleich annahmen. Die Theologie der Urvölker hatte die ganze Welt vor sich, aus der sie den Aufenthaltsort der Verstorbenen wählen konnte, und sie machte vollen Gebrauch von dieser Freiheit der Speculation.

Wenn zunächst das Land der Seelen auf die Oberfläche der Erde verlegt wird, so hat man die Wahl zwischen wilden, nebligen Abgründen, abgeschlossenen Thälern und weit entfernten Ebenen oder Inseln. In den Rocky Mountains wohnt Wacondah, der Herr des Lebens, und dorthin klimmen die Seelen der Todten auf mühseligen Pfaden empor zu den herrlichen Jagdgebieten, ungesehn von lebenden Menschen[1]). Auf Borneo besuchte St. John den Himmel des Idaan-Stammes, auf dem Gipfel des Kina Balu, und die eingebornen Führer, die sich fürchteten, die Nacht an diesem Wohnort der Geister zuzubringen, zeigten dem Reisenden das Moos, von dem die Seelen ihrer Vorfahren leben, und die Fussspuren der Geisterbüffel, die ihnen folgten. Auf dem Gunung Danka, einem Berge in West-Java, befindet sich ein andres solches „Irdisches Paradies". Die Sadsehira, die in derselben Gegend wohnen, bekennen sich zwar öffentlich zum Mohamedanismus, aber heimlich halten sie an ihrem alten Glauben fest und bei Todesfällen oder Leichenbegängnissen lassen sie die Seele feierlich den Allah der Mohamedaner abschwören und den Weg nach dem Wohnorte der Seelen der Vorfahren einschlagen: —

„Schreite hinauf das Bett des Flusses, steige über des Berges Nacken,
Wo die Aren-Bäume stehn zu Hauf und die Pinangs in einer Reihe.
Dorthin richte deine Schritte und verwirf den Laillahglauben!"

[1]) *Irving*, „*Astoria*", p. 142.

Jonathan Rigg hatte zehn Jahre unter diesen Leuten gelebt und kannte sie sehr gut, und hatte dennoch nie erfahren, dass ihr Paradies auf diesem Berge lag. Als er endlich davon hörte, stieg er hinauf und fand auf dem Gipfel nur einige Flusssteine, die einen der Balai oder heiligen Steinhaufen bildeten, wie sie in jener Gegend häufig sind. Aber der Volksglaube, dass ein Tiger die Häuptlinge verschlingen würde, die eine solche Verletzung des heiligen Ortes erlaubten, erhielt bald die Bestätigung, welche auch sonst dem Aberglauben häufig zu Hülfe kommt, denn ein Tiger zerriss wenige Tage nachher zwei Kinder, und das Unglück wurde natürlich der Entweihung durch den Besuch Riggs zugeschrieben [1]). Die Chilenen sagten, dass die Seele westwärts über das Meer ginge nach Gulcheman, dem Wohnplatze der Todten jenseit der Berge; Einige meinten, das Leben dort sei nichts als Seligkeit, andre aber glaubten, dass ein Theil glücklich, ein anderer unglücklich sei [2]). In den Bergen Mexikos verborgen lag das glückliche Gartenland Tlalocan, wo Mais und Kürbisse, Chilis und Tomaten in Fülle waren, und wo die Seelen der Kinder, die dem Tlalok, ihrem Gotte, geopfert wurden, sowie die der Ertrunkenen und vom Blitze Erschlagenen oder an Aussatz, Wassersucht und andern acuten Krankheiten Verstorbenen wohnten [3]). Ein Ueberrest dieses Glaubens lässt sich auch in der mittelalterlichen Civilisation verfolgen, in den Legenden vom irdischen Paradiese, das man als den feuerumgürteten Wohnsitz der Heiligen, die noch nicht zur höchsten Seligkeit erhoben sind, in den äussersten Osten von Asien verlegte, wo Erde und Himmel zusammenstossen [4]). Als Columbus nach Westen durch den Atlantischen Ocean segelte, um „den neuen Himmel und die neue Erde" zu suchen, von denen er im Jesaias gelesen hatte, fand er sie auch, aber anders, als er sie suchte. Es ist ein bekanntes Zusammentreffen, dass er dort auch, freilich nicht wie er es sich dachte, das irdische Paradies auffand, welches ein anderes Hauptziel seiner abenteuerlichen Entdeckungsreise gewesen war. Die Bewohner von Haiti beschrieben den Weissen ihr Coaibai, das Paradies der Todten, in den reizenden westlichen Thälern ihrer

---

[1]) *St. John*, „*Far East*", I, p. 278; *Rigg* in „*Journ. Ind. Archip.*", IV, p. 119. Vgl. auch *Ellis*, „*Polyn. Res.*", I, p. 397; *Bastian*, „*Oestl. Asien*", I, p. 83.

[2]) *Molina*, „*Chili*", II, p. 89.

[3]) *Brasseur*, „*Mexique*", III, p. 496; *Sahagun*, Buch III; *App.* c. 2; *Clavigero*, II, p. 5.

[4]) Vgl. *Wright*, l. c. etc.; *Alger*, p. 391; *Maundevile* etc.

Insel, wo die Seelen, bei Tage zwischen den Felsen verborgen, des Nachts herabkommen, um sich von der köstlichen Frucht des Mamey-Baumes zu nähren, die von den Lebenden nur spärlich genossen wird, damit sie den Seelen ihrer Freunde nicht fehle [1]).

Zweitens aber glauben manche Australier, dass der Geist des Todten noch eine Zeit lang auf Erden verweile, um endlich nach dem Untergang der Sonne oder nach Westen hin über das Meer zu den Inseln der Seelen, der Heimath seiner Väter zu gehen. So haben diese rohesten Wilden zwei Ideen entwickelt, denen wir immer wieder in der weiteren Entwicklung der Cultur begegnen — die Vorstellung von einer Insel der Todten und die Vorstellung, dass der Wohnort der Verstorbenen im Westen liege, wo die Sonne des Abends zu ihrem täglichen Tode hinabsinkt [2]). Als einst bei den nordamerikanischen Indianern ein Algonkin-Jäger seinen Leib eine Zeit lang verliess und das Land der Seelen im sonnigen Süden besuchte, sah er schöne Bäume und Pflanzen vor sich, durch die er aber grade hindurch gehen konnte. Dann ruderte er in dem Kanoe von weissem glänzenden Stein quer durch den See, wo die Seelen der Bösen im Sturme zu Grunde gehen, bis er die schöne und glückselige Insel erreichte, wo keine Kälte, kein Krieg, kein Blutvergiessen herrscht, sondern wo die Geschöpfe in Seligkeit umher wandeln, genährt von der Luft, die sie athmen [3]). Die tonganische Legende erzählt, dass vor langer Zeit ein Boot auf der Rückkehr von Fidschi durch die Gewalt des Sturmes nach Bolotu, der Insel der Götter und der Seelen, getrieben wurde, welche in dem Meere nordwestlich von Tonga liegt. Jene Insel sei grösser als alle übrigen zusammen, voll der schönsten Früchte und der lieblichsten Blumen, welche die Luft mit ihren Düften erfüllen, und sofort wieder hervorspriessen, wenn man sie abpflückt; dort giebt es Vögel mit schönem Gefieder und Schweine in Fülle, die alle unsterblich sind, ausser denen, die zur Speise für die Götter getödtet werden, die aber auch gleich von neuem aufleben und ihren Platz wieder ausfüllen. Als aber die hungrige Mannschaft des Bootes landete, versuchte sie vergebens die schattige Brotfrucht zu pflücken, sie gingen durch Bäume und Häuser ohne Widerstand,

[1]) *„History of Colon“*, ch. 61; *Pet. Martyr*, Dec. I, lib. IX; *Irving*, *„Life of Columbus“*, vol. II, p. 121.

[2]) *Stanbridge* in *„Tr. Eth. Soc.“*, vol. I, p. 299; *G. F. Moore*, *„Vocab. W. Austr.“*, p. 83.

[3]) *Schoolcraft*, *„Indian tribes“*, part I, p. 321; vgl. part III, p. 229.

wie auch die Seelen der Häuptlinge, die ihnen begegneten, unbehindert durch ihren festen Körper hindurch wandelten. Auf den Rath, aus diesem Lande ohne irdische Nahrung schnell nach Hause zurückzueilen, segelten die Leute nach Tonga, aber die tödtliche Luft von Bolotu hatte sie vergiftet, und sie alle starben bald darauf[1].

Solche Ideen hatten auch in der classischen Welt einen festen Halt an dem Glauben an ein Paradies auf den Inseln der Seligen im fernen westlichen Ocean. Hesiod erzählt in seinen „Werken und Tagen" von den Halbgöttern des vierten Zeitalters, zwischen der Bronze- und der Eisenzeit. Als der Tod diesem Heroengeschlechte ein Ende machte, gewährte ihnen Zeus an den Enden der Erde Leben und Heimat, getrennt von den Menschen und weit entfernt von den Unsterblichen. Dort herrscht Kronos über sie, und sie wohnen sorglos auf den Inseln der Glücklichen, am Strande des tiefaufrauschenden Meeres — selige Helden, für welche das Kornfeld, dreimal blühend im Jahre, honigsüsse Frucht trägt:

> „Ἔνθ' ἤτοι τοὺς μὲν θανάτου τέλος ἀμφεκάλυψε·
> Τοῖς δὲ δίχ' ἀνθρώπων βίοτον καὶ ἤθε' ὀπάσσας
> Ζεὺς Κρονίδης κατένασσε πατὴρ ἐς πείρατα γαίης,
> Τηλοῦ ἀπ' ἀθανάτων· τοῖσιν Κρόνος ἐμβασιλεύει·
> Καὶ τοὶ μὲν ναίουσιν ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες
> Ἐν μακάρων νήσοισι παρ' Ὠκεανὸν βαθυδίνην,
> Ὄλβιοι ἥρωες, τοῖσιν μελιηδέα καρπὸν
> Τρὶς ἔτεος θάλλοντα φέρει ζείδωρος ἄρουρα."

Diese Inseln der Seligen, die als der Wohnort der seligen Geister der Todten bezeichnet werden, wurden später mit den Elyseischen Feldern identificirt, wie in dem berühmten Hymnos des Kallistratos zu Ehren des Harmodios und Aristogeiton, die den Tyrannen Hipparchos ermordeten:

> Φίλταθ' Ἁρμόδι' οὔ τι πω τέθνηκας
> Νήσοις δ' ἐν μακάρων σε φάσιν εἶναι,
> Ἵνα περ ποδώκης Ἀχιλλεύς,
> Τυδείδην τε φασὶ τὸν ἐσθλὸν Διομήδεα.[2])

Dieser Sagenkreis hat für die Engländer ein ganz besonderes Interesse, die ja selbst solche Insel der Todten bewohnen. Land

---

[1]) *Mariner*, „*Tonga Isl.*", vol. II, p. 107; vgl. auch *Burton*, „*W. and W. fr. Afr.*", p. 154 (Goldküste).

[2]) *Hesiod.* „*Opera et Dies*", 165, *Callistr. Hymnus* in *Ilgen*, *Scolia Graeca*, 10; *Strabo* III, 2, 13; *Plin.* IV, 36.

und Leute haben zwar nicht mehr Geisterhaftes an sich als andre, aber die Geographie weist auf diese Vorstellung hin, denn die Engländer wohnen in der Gegend des Sonnenunterganges, des Landes der Todten. Der ausführliche Bericht des Procop, des Geschichtsschreibers des gothischen Krieges, stammt aus dem sechsten Jahrhundert. Die Insel Brittia liegt nach ihm den Mündungen des Rheins gegenüber, ungefähr 200 Stadien entfernt, zwischen Britannia und Thule, und es wohnen dort drei volkreiche Nationen, die Angeln, Friesen und Briten. Unter Brittia versteht er, wie es scheint, Grossbritannien, während sein Britannien dem Küstenlande von der heutigen Bretagne bis Holland entspricht und sein Thule nach Skandinavien zu verlegen ist. Im Laufe seiner Geschichte erscheint es ihm nothwendig, einen Vorfall zu berichten, mythisch und traumhaft, wie er glaubt, aber von zahllosen Augen- und Ohrenzeugen bestätigt. Es ist die Ueberführung der Seelen der Verstorbenen über das Meer nach der Insel Brittia. Die Küste des Festlandes entlang liegen viele Dörfer, von Fischern, Ackerbauern und Handelsleuten bewohnt, die in Verkehr mit der Insel stehen. Sie sind den Franken unterworfen, zahlen aber keinen Tribut, da sie von Alters her die beschwerliche Pflicht hatten, abwechselnd die Seelen der Verstorbenen überzusetzen. Sie stehen jede Nacht auf Posten und warten, bis sie ein Klopfen an der Thür hören, und eine unsichtbare Stimme sie an ihre Arbeit ruft. Dann erheben sie sich ohne Zögern von ihrem Lager, durch eine unbekannte Gewalt angetrieben gehen sie hinab an den Strand und finden dort Boote, nicht ihre eignen, sondern fremde, die zur Abfahrt bereit, aber menschenleer daliegen. Wenn sie dann an Bord gehen und die Ruder ergreifen, geht das Fahrzeug wegen der Last der vielen eingeschifften Seelen tief im Wasser und sein Rand reicht kaum eines Fingers Breite darüber hervor. In einer Stunde schon sind sie am andern Ufer, während ihre eignen Boote die Ueberfahrt nicht unter einer Nacht und einem Tage machen. Wenn sie die Insel erreicht haben, entleert sich das Schiff und wird so leicht, dass nur noch der Kiel die Wellen berührt. Sie sehen Niemand auf der Reise, Niemand bei der Landung, aber sie hören eine Stimme, die von jedem neu Ankommenden Namen, Stand und Herkunft, oder bei Frauen von deren Männern verkündet. Spuren von dieser merkwürdigen Legende scheinen sich dreizehn Jahrhunderte hindurch in jenem äussersten Theile der Britannia des Procop, der noch heut den Namen Bretagne trägt, er-

halten zu haben. In der Nähe von Raz, wo sich das schmale Vorgebirge nach Westen ins Meer hinein erstreckt, liegt die „Seelenbucht“ (boé ann anavo); in der Gemeinde Plouguel führt man die Leiche nicht auf dem kürzeren Wege zu Lande nach dem Kirchhofe, sondern auf einem Boote durch einen kleinen Meeresarm, den „Passage de l'enfer“; und der bretonische Volksglaube hält noch immer fest an der Legende von dem Pfarrer von Braspar, dessen Hund die Seelen der Verstorbenen hinüber nach Grossbritannien geleitet, wenn die Räder des Leichenwagens ihr Knarren hören lassen. Dies sind zwar nur verstümmelte Fragmente, aber sie scheinen mit einer andern keltischen Mythe in Verbindung zu stehen, welche Macpherson im vorigen Jahrhundert erzählt, mit der Reise des Heldenbootes nach Flath-Innis, d. h. Insel der Edlen, nach der grünen Inselheimat der Verstorbenen, welche ruhig inmitten der stürmischen See, fern im westlichen Ocean gelegen ist. Mit vollem Rechte schreibt auch Wright der Lage Irlands im äussersten Westen zu, dass diese Insel ganz besonders mit Legenden von Niederfahrten in das Land der Schatten in Verbindung steht. Claudian versetzte den Eingang, der dem Ulysses den Weg zum Hades öffnete, an das äusserste Ende von Gallien: —

> „Est locus extremum qua pandit Gallia litus,
> Oceani praetentus aquis, ubi fertur Ulysses,“ etc.

Kein Wunder daher, dass dieser Ort später mit dem St. Patricks Purgatorium für identisch gehalten wurde, und dass geistreiche Etymologen in dem Namen „Ulster“ nur eine Verderbung aus „Ulyssis terra“ und eine Erinnerung an den Besuch jenes Helden gefunden zu haben glaubten [1]).

Drittens ist der Glaube an einen unterirdischen Hades, der von den Geistern der Todten bewohnt wird, etwas ganz gewöhnliches bei den Naturvölkern. Die Erde ist flach, sagen die Italmen in Kamtschatka, denn wenn sie rund wäre, so würden die Leute herunterfallen; sie ist die Kehrseite eines Himmels, welcher noch eine Erde darunter bedeckt, und dorthin gehen die Todten hinab zu einem neuen Leben; ihr Weltsystem gleicht, wie Steller sagt, einem Fass mit drei Böden [2]). In Nordamerika herrscht bei den

---

[1]) *Procop.*, „*De bello Goth.*“, IV, 20; *Plut. fragm. comm. in Hesiod.* 2; *Grimm*, „*D. M.*“, p. 793; *Hersart de Villemarqué*, vol. I, p. 136; *Souvestre*, „*Derniers Bretons*“, p. 37; *Jas. Macpherson*, „*Introd. to Hist. of Great Britan and Ireland*“, 2 d. ed. London 1772, p. 180; *Wright*, „*St. Patrick's Purgatory*“, pp. 64, 129.

[2]) *Steller*, „*Kamtschatka*“, p. 269.

Takullis der Glaube, dass die Seele nach dem Tode in das Innere der Erde geht, von wo sie in menschlicher Gestalt zurückkehren kann, um ihre Freunde zu besuchen. Jedes Jahr im April brachten die Nadowessier ihre Todten, in Büffelhäute eingenäht, nach dem Sammelplatze des Stammes bei den St. Antony-Fällen, wo die Oeffnung einer Höhle unter die Erde zu der Wohnung des Grossen Geistes führt[1]). In Südamerika wandern die Seelen der Brasilianer hinab in die Unterwelt, die im Westen gelegen ist, und die Patagonier scheiden nur, um sich ewiger Trunkenheit in den Höhlen ihrer vergöttlichten Vorfahren zu erfreuen[2]). Der Neuseeländer, welcher sagt „die Sonne ist zum Hades zurückgekehrt" (Kua hoki mai te Ra ki te Rua), meint damit nur, dass sie untergegangen ist. Wenn ein Samoa-Insulaner stirbt, so zieht die Schaar der Geister, die das Haus umgeben und darauf warten, seine Seele wegzuführen, mit ihm fort, das Land durcheilend und die See durchschwimmend, bis zum Eingange der Geisterwelt. Diese liegt an der westlichsten Spitze der westlichsten Insel Savai, und dort erblickt man die beiden kreisrunden Höhlen oder Becken, durch welche die Seelen in das Gebiet der Unterwelt hinabsteigen, die Häuptlinge durch das grössere, die gewöhnlichen Leute durch das kleinere. Dort unten ist Himmel, Erde und Meer, und die Leute gehen mit wirklichen Körpern umher und pflanzen, fischen, kochen, wie im jetzigen Leben; aber des Nachts werden ihre Leiber gleichsam zu einer wirren Menge von feurigen Funken, und in diesem Zustande kommen sie während der Dunkelheit herauf, um ihre früheren Wohnungen zu besuchen, ziehen sich aber bei herannahender Dämmerung in das Gebüsch oder in die unteren Regionen zurück[3]). In Betreff der Vorstellungsweise der wilden afrikanischen Stämme über diesen Gegenstand wird es genügen, die Sulus zu erwähnen, welche beim Tode zum Hades hinabsteigen, um bei ihren Vorfahren, den „Abapansi", den „Leuten unter der Erde", zu leben[4]).

Unter den rohen asiatischen Stämmen mögen die Karenen als Beispiel dienen. Sie sind nicht ganz einig darüber, wo Plu, das

[1]) *Harmon*, „*Journal*", p. 299; vgl. *Lewis and Clarke*, p. 139 (Mandanen).

[2]) *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*", p. 140, 287; vgl. *Humboldt und Bonpland*, „*Voy.*", III, p. 132; *Falkner*, „*Patagonia*", p. 114.

[3]) *Taylor*, „*New Zealand*", p. 232; *Turner*, „*Polynesia*", p. 235.

[4]) *Callaway*, „*Zulu Tales*", I, p. 317 etc.; *Arbousset und Daumas*, p. 474; vgl. auch *Burton*, „*Dahome*", vol. II, p. 157.

Land der Todten, gelegen ist; es kann unter der Erde oder jenseit des Horizontes sein; aber die vorherrschende und anscheinend eingeborne Meinung ist die erstere. Wenn die Sonne auf Erden untergeht, so geht sie im Hades der Karenen auf, und wenn sie im Hades verschwindet, so erscheint sie in dieser Welt. Hier findet sich auch der gewöhnliche Glaube des europäischen Bauern wieder; die Geister können bei Nacht aus dem Lande der Schatten heraufkommen, aber bei Tagesanbruch müssen sie zurückkehren [1]).

Solche Ideen, wie sie sich bei uncultivirten Rassen entwickeln, lassen sich in mannigfach wechselnder Gestaltung durch die Religionsstufe der mexikanischen und peruvianischen Nationen [2]) bis zu den höheren Stufen der Cultur verfolgen. Der römische Orcus war ebenfalls im Innern der Erde gelegen, und wenn der „lapis manalis", der Stein, welcher den Eingang zur Unterwelt verschloss, an gewissen feierlichen Tagen weggewälzt wurde, so kamen die Geister der Todten herauf an die Oberwelt und nahmen von den Opfergaben ihrer Freunde [3]). Bei den Griechen lag der Hades auch in der Unterwelt, und die Vorstellung war nicht unbekannt, dass er das Sonnenuntergangsreich des westlichen Gottes (*πρὸς ἑσπέρου θεοῦ*) sei. Wie der Hades dem Volksglauben erschien, beschreibt Lucian folgendermassen: die grosse Menge, welche die Weisen „Idioten" nennen, die an Homer und Hesiod und die andern Mährchendichter glaubt und ihre Dichtungen als Gesetz hinstellt, die hat wirklich die Vorstellung von irgend einem Orte tief unter der Erde, dem Hades, und dass er weit und geräumig, düster und ohne Sonne sei; wie sie sich die Erleuchtung desselben dachten, so dass man dort jeden sehen konnte, weiss ich nicht" [4]). In der alten ägyptischen Lehre vom zukünftigen Leben, die sich auf den Sonnenmythus gründete, entspricht Amenti, das Land der Verstorbenen, der Unterwelt oder dem Hades; der Todte geht durch das Thor des untergehenden Sonnengottes, um die Wege der Finsterniss zu durchwandern und seinen Vater Osiris zu schauen; und mit einer ähnlichen Beziehung auf den Sonnenmythus stellten die ägyptischen Priester in symbolischen Ceremonien die Scenen

[1]) *Mason*, „*Karens*", l. c. p. 195; *Cross*, l. c. p. 313. Beispiele aus Tasmanien bei *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 119.

[2]) Vgl. unten, p. 79, 85.

[3]) *Festus*, s. v. „manalis" etc.

[4]) *Sophocl.*, „*Oedip. Tyrann.*", 178; *Lucian*, „*De Luctu*", 2; vergl. klassische Einzelheiten bei *Pauli*, „*Real Encycl.*", art. „inferi".

der anderen Welt dar und führten den Leichnam auf dem heiligen Boote hinüber nach dem Begräbnissplatze an der Westseite des Heiligen Sees[1]). So lag auch das höhlenartige Scheol der Israeliten, das dunkle Land der Seelen der Verstorbenen, tief unter der Erde, und durch die grossen arischen Religionssysteme, den Brahmanismus, Zarathustrismus und Buddhismus, bis hinauf zum Islam und zum Christenthum, bildet eine unterirdische Hölle der Reinigung oder der Strafe den düsteren Gegensatz zu einem Himmel voll Licht und Seligkeit.

Doch verdient noch die Thatsache besondere Aufmerksamkeit, dass die Vorstellung von der Hölle als einem feurigen Abgrunde, die in den Religionen der höher cultivirten Nationen so gewöhnlich ist, dem Ideenkreise der Naturvölker ganz fern liegt, und zwar in so hohem Grade, dass, wo wir sie antreffen, ihre Echtheit zweifelhaft erscheint. Kapitain John Smith's „Geschichte von Virginien", die im Jahre 1624 erschien, enthält zwei verschiedene Darstellungen der Indianischen Lehre vom zukünftigen Leben. Smith selbst beschreibt ein Land jenseit der Berge nach Sonnenuntergang zu, wo die Häuptlinge und die Medicinmänner in buntem Federschmucke mit ihren Vorvätern rauchen, tanzen und singen, während das gemeine Volk kein Leben nach dem Tode hat und im Grabe verfault. Heriot dagegen giebt eine Beschreibung von Götterzelten, in welche die Guten zu ewiger Seligkeit aufgenommen werden, während die Bösen nach „Popogusso" kommen, einer grossen Höhle, die man an das äusserste Ende der Welt verlegt, wo die Sonne untergeht, und wo sie ohne Ende brennen müssen[2]). Jetzt, wo wir die Religion der Algonkins, zu denen auch jene Virginier gehören, genau kennen, müssen wir zwar die erstere Vorstellung für ursprünglich und eingeboren halten, wenn sie auch vielleicht nicht ganz richtig aufgefasst wurde, die zweite aber haben die Indianer von den Weissen selbst entlehnt. Doch liegt auch hier der Zusammenhang mit dem Sonnenmythus auf der Hand, und die Beschreibung des feurigen Abgrunds in der Gegend des Sonnenunterganges kann mit einer alten Tradition in England selber, mit dem angelsächsischen Dialog zwischen Saturn und Salomo, verglichen werden: „Saga me forwhan byth seo sunne read on aefen? Ic the secge, forthon

[1]) *Birch* in *Bunsen's* „*Egypt*" vol. V; *Wilkinson* „*Ancient Eg.*" vol. II, p. 368; *Alger*, p. 101.

[2]) *Smith, Virginia* in *Pinkerton*, vol. XIII, pp. 14, 41; vol. XII, p. 604; vgl. unten, p. 84.

heo locath on helle". — „Sage mir, warum ist die Sonne am Abend roth? Ich sage Dir, weil sie auf die Hölle hinabschaut" [1]). Mit diesem Glauben steht noch ein andrer mythischer Zug in Verbindung; die Vorstellung, dass Vulkane die Mündungen der Unterwelt seien, ist auch bei den Naturvölkern nicht ohne Beispiel, denn es wird berichtet, dass gewisse Neuseeländer ihre Todten in einen Krater hinabwerfen [2]). Bei den Christen aber standen der Vesuv, der Aetna und der Hekla mit dem Glauben an ein Gehenna voll Feuer und Schwefel in engstem Zusammenhange und bedrohten den Geist nicht weniger als die leibliche Sicherheit derselben, denn man hielt sie für Orte des Fegefeuers oder für die Mündungen der Hölle selber, in welche die Seelen der Verdammten hinabgeworfen wurden [3]). Die Indianer von Nicaragua pflegten in alten Zeiten ihrem Vulkan Masaya Menschenopfer darzubringen, wobei sie die Leichen in den Krater hinein schleuderten, und auch später noch, nach der Bekehrung des Landes, hören wir von christlichen Gläubigen, dass sie ihre Büssenden den Berg ersteigen liessen, um (gleichsam ein Blick der Hölle) in die geschmolzene Lava hinabzuschauen [4]).

Viertens ist in alter wie in neuer Zeit der Geist des Menschen auch darauf verfallen, den Wohnsitz der Seelen der Verstorbenen auf die Sonne und den Mond zu verlegen. Wenn wir von den wilden Natchez am Mississippi und den Apalatschen von Florida gelernt haben, dass die Sonne der strahlende Wohnort der verstorbenen Häuptlinge und Tapferen ist, und wenn wir ähnliche Vorstellungen in den Glaubenslehren von Mexiko und Peru wiedergefunden haben, so können wir schliesslich diesen wilden Anschauungen die geistreiche Annahme Isaac Taylor's in seiner „Natürlichen Theorie eines zukünftigen Lebens" anreihen — dass die Sonne eines jeden Planetensystems die Wohnung der höheren und höchsten geistigen Wesen ist und der Versammlungsmittelpunkt für diejenigen, welche auf den Planeten die vorhergehenden Stufen niederer Organisation durchlaufen haben. Vielleicht ziehn manche das Buch des Rev. Tobias Swinden noch vor, das im vorigen Jahrhundert erschien und auch ins Französische und Deutsche übersetzt wurde, und worin der Verfasser zu beweisen suchte, dass die Sonne die Hölle sei, und ihre dunklen Flecken nichts anderes als —

[1]) *Thorpe* „*Analecta Anglo-Saxonica*" p. 115.

[2]) *Schirren* p. 151. Vgl. *Taylor*, „*New Zeal.*" p. 525.

[3]) *Meiners*, vol. II, p. 781; *Maury* „*Magie*" etc. p. 170.

[4]) *Oviedo* „*Nicaragua*" p. 160; *Brinton*, p. 288.

Zusammenrottungen der schwarzen Seelen der Verdammten[1]). Und wenn in Süd-Amerika die Saliva-Indianer den Mond als ihr Paradies bezeichnen, wo es keine Moskitos giebt, wenn die Guaycurus ihn für die Heimath ihrer verstorbenen Häuptlinge und Medizinmänner erklären, wenn die Polynesier von Tokelau ihn in ähnlicher Weise den Wohnsitz ihrer abgeschiedenen Könige und Häuptlinge nennen, so kann man diesen ergötzlichen Phantasien die alte von Plutarch erwähnte Lehre an die Seite stellen, dass die Hölle in der Luft und das Elysium im Monde läge[2]), und ferner die mittelalterliche Vorstellung vom Monde als dem Sitz der Hölle, eine Idee, die M. F. Tupper mit hochtönendem Bombast wiedergegeben hat:

„I know thee well, O Moon, thou cavern'd realm,
Sad satellite, thou giant ash of death,
Blot on God's firmament, pale home of crime,
Scarred prison-house of sin, where damned souls
Feed upon punishment. O thought sublime,
That amid night's black deeds, when evil prowls
Through the broad world, thou, watching sinners well,
Glarest o'er all, the wakeful eye of — Hell!“[3])

Haut ist Haut und in solchen Speculationen nimmt sich der braune Wilde neben dem weissen Philosophen gar nicht so übel aus.

Fünftens, wie das Paradies auf der Oberfläche der Erde und der Hades unter ihr in der Gegend des Sonnenunterganges Gebiete sind, deren Existenz im Glauben der Wilden und Barbaren anerkannt oder wenigstens nicht geläugnet wird, so ist es auch mit dem Himmel. Eines der lehrreichsten Beispiele, welche uns den wirklichen Gang der Entwicklung des Menschengeschlechts und die wirklichen Beziehungen zwischen niederer und höherer Cultur offen darlegen, ist der Glaube an die Existenz eines Firmamentes. Er bildet sich ganz naturgemäss schon in der Seele der Kinder

[1]) *J. G. Müller „Amer. Urr.“* p. 138, vgl. auch 220 (Caraiben), 402 (Peru), 505, 660 (Mexiko); *Brinton „Myths of New World“* p. 233; *Taylor „Physical Theory“* ch. XVI; *Alger „Future Life“* p. 590.

[2]) *Humboldt* u. *Bonpland „Voy.“* vol. V, p. 90; *Martius „Ethnog. Amer.“* I, p. 233; *Turner „Polynesia“* p. 531; *Plutarch. De Facie in Orbe Lunae; Alger*, l. c.

[3]) „Ich kenn Dich wohl, O Mond, Du Höhlenreich, Du böser Satellit, des Todes riesiger Aschenhaufen Du; Blutfleck an Gottes Himmel, des Verbrechens bleiche Wohnstatt, Gebrandmarktes Gefängniss Du der Sünde, wo die Seelen der Verdammten in Strafen schwelgen. O erhabener Gedanke, dass mitten in dem schwarzen Thun der Nacht, wenn durch die weite Welt das Böse schleicht, die Sünder wohl bewachend Du über allem strahlst, Du wachsam Aug' der — Hölle!“

aus, und in Uebereinstimmung mit den einfachsten kindlichen Vorstellungen beschreiben auch die Kosmogonieen der nordamerikanischen Indianer[1]) und der Südsee-Insulaner[2]) die flache Erde als von dem festen Gewölbe des Himmels überdacht. Aehnliche Vorstellungen lassen sich in der verschiedensten Form wiederfinden, so in der Idee der Sulus, dass der blaue Himmel ein die Erde umgebender Felsen sei, an dessen Innenseite sich Sonne, Mond und Sterne befinden, während aussen die Himmlischen wohnen; in dem Glauben der heutigen Neger, dass oben ein Firmament wie ein Tuch oder ein Gewebe übergebreitet ist; so in dem Finnischen Gedicht, welches erzählt, wie Ilmarinen das Firmament aus dem feinsten Stahle schmiedete und Mond und Sterne daran befestigte[3]). Der Neuseeländer mit seiner Vorstellung von einem festen Himmelsgewölbe, von wo durch eine Spalte oder ein Loch das Wasser aus dem Regenbehälter darüber auf die Erde herabgelassen werden kann, bietet eine treffliche Erklärung für die Stelle im Herodot über eine Gegend in Nordafrika, wo nach der Behauptung der Libyer der Himmel durchbohrt ist, ebenso wie für die jüdische Vorstellung von einem Firmamente, „fest wie ein Metallspiegel" mit Fenstern, durch welche der Regen in Strömen aus den oberen Behältern herabgiesst, mit Fenstern, welche nach der späteren rabbinischen Literatur durch Herausnahme von zwei Sternen hergestellt wurden[4]). Bei Nationen, wo die Ansicht von einer Himmelsfeste vorherrschend ist, sind auch Berichte von körperlichen Reisen oder geistigen Himmelfahrten im Allgemeinen nicht in ihrer bildlichen, sondern in ihrer wirklichen Bedeutung zu nehmen. Bei den Naturvölkern scheint überhaupt das Streben, das Land der Seelen der Verstorbenen oberhalb des Himmelsgewölbes zu versetzen, weniger in den Vordergrund zu treten als dasjenige, ihre Welt der Todten auf oder unter die Oberfläche der Erde zu verlegen. Doch sind noch einige charakteristische Beschreibungen des

[1]) Vgl. *Schoolcraft „Indian Tribes"* part I, pp. 269, 311; *Smith „Virginia"* in *Pinkerton,* vol. XIII, p. 54; *Waitz,* Bd. 3, p. 223; *Squier „Abor. Mon. of N. Y."* p. 156; *Catlin „N. A. Ind."* vol. I. p. 180.

[2]) *Mariner „Tonga Isl."* vol. II, p. 134; *Turner „Polynesia"* p. 103; *Taylor, „New Zealand"* p. 101, 1.4, 256.

[3]) *Callaway, Rel, of „Amazulu"* p. 393; *Burton „W. and W. fr. W. Afr."* p. 454; *Castrén „Finn. Myth."* p. 295.

[4]) *Herodot* IV, 158, vgl. 185 und *Rawlinson's* Note. *Smith „Dic. of the Bible"* s. v. firmament. *Eisenmenger* I, p. 408.

Himmels der Wilden in der Folge zu berichten, und andre mögen gleich hier ihre Stelle finden. Sogar manche Australier scheinen den Glauben zu hegen, dass sie nach dem Tode hinauf in die Wolken gehen, und dort essen und trinken, fischen und jagen wie hier unten [1]). In Nord-Amerika versetzten die Winipegs ihr Paradies an den Himmel, wohin die Seelen auf dem „Pfade der Todten" wandeln, der bei uns die Milchstrasse heisst: und mit der immer wiederkehrenden Beziehung zur Sonne sprechen die heutigen Irokesen davon, dass die Seele in die Höhe nach Westen geht, bis sie in die schönen Gefilde des Himmels kommt, wo es Leute und Bäume und alle Dinge wie hier auf Erden gieht [2]). In Südamerika verehren die Guarajos, in gewissem Grade die Repräsentanten des alten Guarani-Stammes, Tamoi den Grossvater, den Alten des Himmels; er war ihr erster Vorfahr, der in alter Zeit unter ihnen lebte und sie den Acker bauen lehrte; dann fuhr er gen Osten zum Himmel auf und verschwand, nachdem er verheissen hatte, seinen Stammgenossen auf Erden beizustehen, und sie nach ihrem Tode von dem Gipfel eines heiligen Baumes in ein andres Leben überzuführen, wo sie ihre Verwandten wiederfinden, Jagd in Fülle haben und Alles besitzen würden, was sie zuvor auf Erden besessen; daher kommt es, dass die Guarajos ihre Todten hoch verehren, ihre Waffen für sie verbrennen und sie mit dem Gesicht nach Osten, wohin sie zu gehen haben, begraben [3]). Unter den amerikanischen Völkern, deren Cultur sich zu einer viel höheren Stufe erhob, als die jener wilden Stämme, hören wir von dem peruanischen Himmel, der seligen „Oberen Welt", und von dem zeitweiligen Aufenthalte der aztekischen Krieger in den waldreichen Ebenen des Himmels, wo die Sonne scheint, wenn es auf Erden Nacht ist, wesshalb ein Mexikaner sagte, dass die Sonne des Abends hingehe, um den Todten zu leuchten [4]). Welche Vorstellung der Geist der alten arischen Dichter vom Himmel hatte, mag folgender Hymnus aus dem Rig-Veda zeigen:

Wo das ewige Licht entspringt, wo die Sonne ewig strahlt,
In der Unvergänglichkeit; dort, o Soma, lass mich sein!

[1]) *Eyre* „*Australia*" II, p. 367.

[2]) *Schoolcraft* „*Indian Tribes*" part IV, p. 240; *Morgan* „*Iroquois*" p. 176.

[3]) *D'Orbigny* „*L'Homme Américain*" II, pp. 319, 328 vgl. *Martius* Bd. I, p. 485 (Jumanas).

[4]) *J. G. Müller*, p. 403; *Brasseur, Mexique*, III, p. 496; *Kingsborough*, „*Mexico*", *Cod. Letellier*, fol. 20.

Wo König Vaivasvata herrscht, in des Himmels Heiligthum,
Wo die mächtigen Wasser sind, dort lass mich unsterblich sein!
Wo der dritte Himmel ist, wo das Leben ewig frei,
In der Welten Mittelpunkt, dort lass mich unsterblich seiu!
Wo der Wünsche End' und Ziel, wo die Sonne herrlich strahlt,
Wo nur Lust und Freiheit ist, dort lass mich unsterblich sein!
Wo da Lust und Seligkeit, wo da Freud' und Wonne wohnt,
Wo ein jeder Wunsch verstummt, dort lass mich unsterblich sein![1])

In solchen glänzenden allgemeinen Ideen aus der Naturreligion des Dichters, oder in den Weltsystemen der alten Astronomie, die mit der kunstreichen Pracht barbarischer Architectur am Himmel errichtet sind, in den Verzückungen mystischer Vision, in den ruhigeren Lehren der theologischen Doctrin von einem zukünftigen Leben, überall lassen sich Beschreibungen des Reiches der Seligen im Himmel durch die Religion des Brahmanen wie des Buddhisten, des Parsen, des späteren Juden, des Moslem und des Christen verfolgen.

Für den Zweck eines Werkes, das nicht ein Handbuch der Religionen sein, sondern nur die Beziehung zwischen den religiösen Anschauungen der Wilden und der Culturvölker klar legen will, genügen diese Fälle schon, um die allgemeine Richtung der menschlichen Vorstellungen über den räumlichen Aufenthaltsort der Verstorbenen nach dem Tode anzudeuten. Aus dem oberflächlichsten Blicke auf die verschiedenen Oertlichkeiten erhellt hinlänglich, mögen wir sie nun als ursprünglich oder in der gesammten Bewegung der religiösen Entwicklung von Volk zu Volk übergegangen ansehen, dass sie in keinem Falle sich von einer einzigen bei den alten Menschen der Urzeit herrschenden Religion herleiten lassen. Sie tragen vielmehr augenscheinliche Spuren unabhängiger Ausbildung in der verschiedenen Definition des Landes der Seelen, wie auf Erden unter den Menschen, auf Erden, aber in einer weit entlegenen Gegend, unter der Erde, oberhalb oder jenseit des Himmels. Vorstellungen der Art finden sich in verschiedenen Ländern, aber diese scheinbare Aehnlichkeit scheint in grossem Masse durch die unabhängige Wiederkehr von so naheliegenden Ideen bedingt zu sein. Ebensowenig widerspricht die unabhängige Thätigkeit der Phantasie der steten Wiederkehr des Sonnenmythus in diesen Vorstellungen, indem das Land des Todes in die Gegend des Abends oder der

[1]) *Max Müller* „*Chips*" I, p. 46; *Roth* in „Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges." Bd. IV, p. 427.

Nacht und sein Eingang an die Thore des Sonnenuntergangs verlegt wird. Die uncultivirten Dichter mancher weit von einander entfernter Länder müssen nach Westen hin geschaut haben, um die Geschichte des Lebens und des Todes zu lesen und der Menschheit zu erzählen. Wenn wir indessen die Entwicklungsstufen der geistigen Bildung näher betrachten, auf welche jene Lehren von der zukünftigen Welt zu stellen sind, so zeigt sich, dass die Vertheilung des Reiches der Seelen der Verstorbenen über die drei grossen Gebiete, Erde, Hades, Himmel, durchaus nicht gleichmässig ist. Zunächst gehört die Lehre von einem Lande der Todten auf Erden in ihrer vollsten Ausdehnung der wilden Cultur an, während sie auf höheren Stufen allmählich schwindet und im Mittelalter nur noch in schwachen Ueberresten fortlebt. Zweitens nimmt die Lehre von einem unterirdischen Hades nicht allein im Glauben der Wilden eine hervorragende Stelle ein, sondern hat sich auch in den höheren Religionen noch aufrecht erhalten, wo man indess diese Unterwelt immer weniger als den eigentlichen Wohnsitz der Todten, sondern vielmehr als den Schreckensort des Fegefeuers und der Hölle betrachtet. Endlich scheint die Vorstellung von einem Himmel, der über dem Firmament ausgebreitet oder in der oberen Luft gelegen ist, in dem ältesten Glauben der Wilden weniger allgemein zu sein als die ersten beiden, aber sie steht ihnen darin vollständig gleich, dass sie auch von modernen Nationen noch hartnäckig festgehalten wird. Diese Ansichten von der Vertheilung jener Gebiete scheinen ursprünglich zumeist im allerbuchstäblichsten Sinne genommen zu sein, und obgleich viele handgreifliche und klar ausgesprochene Glaubenslehren aus älterer Zeit unter dem Einfluss der Naturwissenschaft und in den Händen der Theologen eine mehr symbolische und metaphorische Bedeutung angenommen haben, so findet doch auf niederen Bildungsstufen eine solche neue Auslegungsweise wenig Anklang und sogar im modernen Europa behauptet die rohe Kosmologie der Naturvölker in nicht geringem Masse ihren Platz.

Wenn wir uns jetzt dazu wenden, den Zustand der Verstorbenen in ihrer neuen Heimat zu betrachten, so haben wir vor allem die Definitionen vom zukünftigen Leben zu untersuchen, die in den Religionen der Menschheit eine vorwiegende Rolle spielen. In diesen Lehren herrscht viel Aehnlichkeit wegen der Ausbreitung einmal feststehender Glaubenssätze in neue Länder, aber auch viele Aehnlichkeiten, die sich nicht allein durch solchen Uebergang

erklären lassen. Ebenso finden sich zwar manche Verschiedenheiten, die vom Charakter der localen Bedingungen abhängen, aber auch viele, die ausserhalb des Bereichs einer solchen Erklärungsweise liegen. Die Hauptursachen beider, der Aehnlichkeiten wie der Verschiedenheiten, sind weit tiefer zu suchen, nämlich in der ursprünglichsten und innersten Bedeutung der Lehren selber. Die Darstellungen des zukünftigen Lebens bei den Naturvölkern und höher hinauf sind keine heterogene Masse von willkürlichen Gebilden der Einbildungskraft. Wenn man sie einzutheilen versucht, so ordnen sie sich ganz natürlich um gewisse Centralideen, in Gruppen, deren Zusammenhang zugleich auf den einzelnen Entwicklungsgang einer jeden von ihnen hinzudeuten scheint. Unter den Gemälden, in welchen diese Welt ihre Erwartungen von der folgenden dargestellt hat, sind besonders zwei grosse Vorstellungsarten zu unterscheiden. Die eine ist die, dass das zukünftige Leben gleichsam nur ein Spiegel des jetzigen sei; in einer neuen Welt, vielleicht von traumhafter Schönheit, vielleicht von gespenstiger Düsterkeit, leben die Menschen in ihrer irdischen Gestalt und in ihren irdischen Verhältnissen fort, im Verkehre mit ihren irdischen Freunden, im Besitze ihres irdischen Eigenthums, in der Weiterführung ihrer irdischen Beschäftigung. Die andre Vorstellungsart dagegen betrachtet das zukünftige Leben als eine Ausgleichung des diesseitigen, wo die menschlichen Geschicke noch einmal vertheilt werden als die Folge, und speciell als Belohnung oder Strafe des irdischen Daseins. Die erstere dieser beiden Ideen kann man (mit Capitain Burton) als „Fortsetzungstheorie“ bezeichnen, im Gegensatze zur zweiten, der „Vergeltungstheorie“. Getrennt oder vereinigt liefern diese beiden Lehren den Schlüssel für unsere Untersuchung, und indem man unter jede derselben die dahin gehörigen typischen Beispiele zusammenstellt, wird es möglich werden, die charakteristischen Darstellungen des Menschen vom Leben nach dem Tode systematisch zu überblicken.

Zu der Fortsetzungstheorie gehört besonders die Anschauung vom Geisterlande, das heisst von dem Traumlande, wohin die Seelen der Lebenden so häufig gehen, um die der Verstorbenen zu besuchen. Dort baut die Seele des todten Karenen mit den Seelen seiner Axt und seines Messers ihr Haus und schneidet ihren Reis; der Schatten des Algonkin-Jägers jagt die Seelen des Bibers und des Elenthiers und schreitet auf den Seelen seiner Schneeschuhe über die Seele des Schnees; der Sulu melkt seine Kühe und treibt

sein Vieh zum Kraal; der pelzbekleidete Kamtschadale fährt in seinem Hundeschlitten; Südamerikanische Stämme leben ganz oder verstümmelt, gesund oder krank fort in dem Zustande, in dem sie diese Welt verliessen, sie führen ihr altes Leben weiter und haben auch ihre Weiber bei sich, aber wie die Araucaner glaubten, sie bekommen wenigstens keine Kinder mehr, da sie nur Seelen sind [1]). Das Land der Seelen ist ein Traumland mit seinen schattenhaften Gemälden ohne Realität, für welche nichtsdestoweniger die materielle Wirklichkeit die Vorbilder lieferte, ein Traumland auch mit seiner lebendigen Idealisirung der mehr nüchternen Vorstellungen und Gefühle des wachen Lebens.

„Einstmals erschien mir Wiese, Strom und Wald
Die Erde und was sonst gemein mir war
In anderer Gestalt,
Wie Himmelslicht so herrlich klar,
Und wie ein Traum so neu und wunderbar!"

Wohl mochte der Mohawk-Indianer das schöne Land des Paradieses beschreiben, wie er es in einem Traume gesehen hatte; der Schatten des Odjibwäer verfolgt einen weiten und betretenen Pfad, der nach Westen führt, er überschreitet ein tiefes und reissendes Wasser, und wenn er in ein Land gelangt, voll Jagd und was der Indianer sonst noch für Dinge begehrt, so findet er dort auch seine Verwandten in ihrem weiten Wohnsitze [2]). So gehen auf dem südlichen Continent die Bolivianischen Yuracarés alle ohne Ausnahme zu einem zukünftigen Leben ein, wo es Jagd in Ueberfluss giebt, und Brasilische Waldstämme finden einen herrlichen Wald voll Calabassenbäume und Wild, wo die Seelen der Todten in Seligkeit bei einander leben [3]). Die Grönländer hoffen, dass ihre Seelen — bleiche, zarte, unkörperliche, von Menschenhänden nicht greifbare Gestalten — ein Leben besser als auf Erden und ohne Ende führen werden. Am Himmel, vielleicht da wo der Regenbogen sich wölbt, schlagen die Seelen ihre Zelte auf rings um den grossen See, der reich an Fischen und Geflügel ist, und dessen

---

[1]) *Cross*, „*Karens*", l. c. pp. 309, 313; *Le Jeune* in „*Rel. des Jes.*", 1634, p. 16; *Steller*, „*Kamtschatka*", p. 279; *Callaway*, „*Zulu Tales*", vol. I, p. 316; *Klemm*, *Kultur-Gesch.* Bd. II, pp. 310, 315; *J. G. Müller*, „*Amerik Urrel.*" pp. 139, 286.

[2]) *Bastian*, „*Psychologie*", p. 224; *Schoolkraft*, „*Indian Tribes*", II, p. 135.

[3]) *D'Orbigny*, „*L'homme Américain*", I, p. 364; *Spix* und *Martius*, „*Brasilien*", Bd. I, p. 383; *De Laet*, *Novus orbis*, XV, 2.

Wasser, wenn es am Firmament überfluthet, auf Erden Regen verursacht, wenn es aber seine Ufer durchbräche, so würde es eine zweite Sündfluth geben. Aber da sie das meiste und beste ihres Lebensunterhaltes aus den Tiefen des Meeres gewinnen, so sind sie auch geneigt zu glauben, dass das Land Torngarsuk unter der See oder der Erde liege, und dass der Eingang dazu durch die tiefen Höhlen der Felsen führe. Dort herrscht beständiger Sommer, ewig heiterer Sonnenschein und keine Nacht, gutes Wasser und Ueberfluss an Vögeln und Fischen, Fischottern und Rennthieren, die man ohne Schwierigkeit fangen kann oder lebendig in einem grossen Kessel kochend findet[1]). Bei den Kimbundas in Südwestafrika leben die Seelen in Kalunga weiter, in der Welt, wo es Tag ist, wenn hier Nacht ist, mit einer Fülle von Speise und Trank und Frauen zur Bedienung und Jagd und Tanz zum Zeitvertreibe, kurz, sie führen ein Leben, welches nur eine verbesserte Ausgabe des jetzigen zu sein scheint[2]). Wenn wir diese Gemälde vom zukünftigen Leben mit denen vergleichen, welche die Erwartungen cultivirter Nationen ausdrücken, so erscheinen sie zwar in Einzelheiten der Ausführung abweichend, aber im Grunde ist es immer dasselbe — die Idealisirung des irdischen Guten. Des Skandinaviers Ideal lässt sich mit den wenigen breiten Strichen wiedergeben, die ihn in Walhalla zeigen, wo er und die andern Krieger an jedem Morgen zum Kampf ausziehen und einander auf der Ebene Odins zerhauen, bis die Todten wie in irdischer Schlacht aufgelesen sind, und beim Herannahen der Mahlzeit alle, Sieger und Erschlagene ihre Pferde besteigen und nach Hause reiten, um von dem ewigen Eber zu essen und Meth und Bier mit den Asen[3]) zu trinken. Um den Glauben des Moslem kennen zu lernen, muss man die beiden Kapitel des Koran lesen, wo der Prophet die Gläubigen im Garten der Seligkeit beschreibt, wie sie auf Lagern von Gold und Edelstein ruhen, bedient von ewig jungen Mädchen, mit Krügen voll Getränk, dessen Geist niemals des Trinkers Kopf beschwert; unter den dornlosen Lotusbäumen und Bananen lebend, die bis zur Erde mit Früchten behangen sind, von ihren Lieblingsfrüchten sich nährend und vom Fleisch der seltensten Vögel, bei ihnen die Huris mit schönen schwarzen Augen wie Perlen in der

---

[1]) *Cranz, Grönland"*, p. 258.
[2]) *Maggar, „Süd-Afrika"*, p. 336.
[3]) *Edda, „Gylfaginning"*.

Muschel, da wo man keine müssige oder gottlose Reden hört, sondern nur die Worte „Friede, Friede“.

Die, welche Gottes Gericht fürchten, werden zwei Gärten besitzen.
Welche von den Wohlthaten Gottes wollt ihr läugnen?
Geschmückt mit Bäumen.
Welche von den Wohthaten Gottes wollt ihr läugnen?
In jedem springen zwei Brunnen.
Welche von den Wohlthaten Gottes wollt ihr läugnen?
In jedem wachsen zwei Arten Früchte.
Welche von den Wohlthaten Gottes wollt ihr läugnen?
Sie werden auf Teppichen liegen, von Gold und Silber gestickt. Die Früchte der beiden Gärten sind nahe dabei und leicht zu pflücken.
Welche von den Wohlthaten Gottes wollt ihr läugnen?
Und schöne Jungfrauen sind dort mit sittigem Blick, von Männern oder **Jinn** nicht entehrt.
Welche von den Wohlthaten Gottes wollt ihr läugnen?
Sie sind wie Hyacinthen und Korallen.
Welche von den Wohlthaten Gottes wollt ihr läugnen?
Was ist der Lohn des Guten, wenn nicht Gutes?
Welche von den Wohlthaten Gottes wollt ihr läugnen?[1])

Es ist interessant, mit diesen Beschreibungen des Paradieses, die nur Idealisirungen des weltlichen Lebens sind, andre zu vergleichen, welche den Eindruck einer Priestercaste tragen, die sich einen Himmel nach ihrer Weise zurechtmachte. Man glaubt beinahe die Gesichter der jüdischen Rabbinen zu sehen, wie sie ihre Meinungen über Hochschulen ans Himmelsfirmament versetzen, wo Rabbi Simeon ben Jochai und der grosse Rabbi Elieser das Gesetz und den Talmud auslegen, wie sie es hier unten zu thun pflegten, und Schriftgelehrte mit ihren Schulen schwatzen weiter in langweiligen alten Disputationen voll Kreuzfragen und verdrehter Antworten, an denen sich ihre Seele hier auf Erden ergötzte[2]). Nicht weniger deutlich spiegelt sich in den Himmeln der Buddhisten der Geist der Asketen wieder, welche sie ausdachten. Wie in ihrer Vorstellung das sinnliche Vergnügen armselig und verächtlich erschien im Vergleiche mit der mystischen inneren Freude, die höher und höher steigt, bis das Bewusstsein in Verzückung hinschwindet, so liessen sie über ihren Himmeln von Millionen Jahren voll reiner göttlicher Glückseligkeit noch andre Himmel sich erheben, wo sinnlicher Schmerz und sinnliche Lust aufhört und die Freude

[1]) *Koran*. c. V, VI.
[2]) *Eisenmenger*, „*Entdecktes Judenthum*“, part I, p. 7.

rein geistig wird, bis auf einer höheren Stufe sogar die körperliche Form vergeht und nach dem letzten Himmel von „Weder-Bewusstsein noch Bewusstlosigkeit“ Nirwana folgt, wie die Ekstase endlich in Ohnmacht übergeht[1]).

Aber die Lehre von der Fortdauer des Seelenlebens hat noch eine andre mehr düstere Seite. Es giebt auch Vorstellungen von einem Wohnsitze der Todten, die sich weniger durch Traumhaftigkeit als durch Gespenstigkeit auszeichnen. Das Reich der Schatten, besonders als Höhle unter der Erde gedacht, erschien den Bewohnern dieser „weissen Welt“, wie die Russen das Land der Lebenden nennen, als ein düsterer und melancholischer Ort. Eine Beschreibung der Huronen erzählt, wie die andere Welt, mit ihren Jagden und Fischfängen, mit ihren vielgepriesenen Beilen, Büffelhäuten und Halsketten, dieser Welt ganz ähnlich sei, aber die Seelen stöhnen und jammern Tag und Nacht[2]). So war die Gegend von Mictlan, das unterirdische Land des Hades, wohin die grosse Masse des Mexikanischen Volkes, hoch und niedrig, von ihrem natürlichen Todeslager hinabzusteigen gedachte, ein Ort, auf den man mit Resignation, aber kaum mit Freudigkeit hinblickte. Beim Leichenbegängniss durften die Hinterbliebenen nicht zu viel trauern; von dem Todten sagte man sich, dass er die Leiden des Lebens ertragen und überstanden habe, des Lebens, das so vorübergehend ist, wie wenn sich Jemand an der Sonne wärmt; man bat ihn, er möge nicht ängstlich besorgt sein, zu seinen Verwandten zurückzukehren, jetzt, da er für immer und ewig hingeschieden sei; zu seinem Troste musste dienen, dass auch sie ihre Leiden einst enden und dahin gehen würden, wohin er ihnen vorausgegangen[3]). Unter den Basutos, wo der Glaube an ein zukünftiges Leben ganz allgemein ist, stellen sich einige in dieser Unterwelt ewig grüne Thäler vor mit Heerden von ungehörntem gefleckten Vieh, das den Todten gehört; aber die vorherrschende Ansicht ist die, dass die Todten in schweigsamer Ruhe umherwandeln und weder Freude noch Schmerz empfinden. Eine sittliche Vergeltung giebt es nicht[4]). Der Hades der Westafrikaner scheint auch kein Paradies der Ekstase zu sein,

[1]) *Hardy*, „*Manuel of Buddhism*“, pp. 5, 24. *Köppen*, „*Rel. des Buddha*“, Bd. I, p. 235 etc.

[2]) *Brebeuf* in „*Rel. des Jes*“, 1636, p. 105.

[3]) *Sahagun*, „*Hist. de Nueva España*“, Bch. III., Anh. c. I. in *Kingsborough*, Bd. VII. *Brasseur*, Bd. III, p. 571.

[4]) *Casalis*, „*Basutos*“, pp. 247, 254.

nach Capitain Burton's Beschreibung zu urtheilen: „Man erzählte von den alten Aegyptern, dass sie lieber im Hades als an den Ufern des Nil leben wollten. Die Einwohner von Dahome erklären, dass diese Welt nur eine Pflanzstätte des Menschen, und erst jene seine wahre Heimat sei, — eine Heimat indessen, die Niemand freiwillig besucht. Sie haben natürlich keinen zukünftigen Zustand von Belohnungen und Strafen; der König ist dort wieder König, der Sklave bleibt auf ewig Sklave. Ku-to-men, das Land der Todten, die andre aber nicht die bessere Welt der Dahomeer, ist ein Land der Geister, der umbrae, der Schatten, welche wie die Geister des neunzehnten Jahrhunderts in Europa, ein ganz ruhiges Leben führten, wenn man sie nicht durch Hülfe von Medien in die Wohnräume der Lebenden zieht." Mit einer ähnlichen hoffnungslosen Erwartung beurtheilen die Nachbarn der Dahomeer, die Jorubas, das zukünftige Leben in ihrem einfachen Sprüchwort: „Ein Winkel in dieser Welt ist besser als ein Winkel in der Welt der Geister"[1]). Die Finnen, welche die Geister der Verstorbenen als unfreundliche, schädliche Wesen fürchteten, glaubten, dass sie bei dem Leibe im Grabe wohnten, oder auch, was Castrén für eine spätere Vorstellung hält, sie wiesen ihnen ihren Wohnort in dem unterirdischen Tuonela an. Tuonela war wie diese Oberwelt, dort schien die Sonne, dort war Land und Wasser, Wald und Feld, Aecker und Wiesen, dort gab es Bären und Wölfe, Schlangen und Hechte, aber alles war von übler und böser Art, die Wälder düster und mit reissenden Thieren erfüllt, das Wasser schwarz, die Kornfelder trugen Saat von Schlangenzähnen; dort herrschte der harte und mitleidlose alte Tuoni und sein grimmes Weib und sein Sohn mit den eisenspitzigen krummen Fingern, und wachen über die Todten, dass sie nicht entfliehen"[2]). Kaum weniger düster war die classische Vorstellung von der dunklen Unterwelt, wohin die Schatten der Todten wandern müssen zu den vielen, die ihnen vorausgegangen (*ἐς πλεόνων ἱκέσθαι*; penetrare ad plures; andare tra i più). Der römische Orcus nimmt die bleichen Seelen auf, der raubgierige Orcus, der weder Gute noch Böse verschont. Ebenso düster ist der griechische Hades, die dunkle Wohnung der Scheinbilder der verstorbenen Sterblichen, wo die Schatten die

[1]) *Burton*, „*Dahome*", vol. II, p. 156; „*Tr. Eth. Soc.*", vol. III, p. 403; „*Wit and Wisdom from W. Afr.*", pp. 280, 449; vgl. *J. G. Müller*, p. 140.

[2]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 126 etc.; *Kalewala*, *Rune* XV, XVI, XIV etc.; *Meiners*, Bd. II, p. 780.

Züge ihres Lebens und die Wunden ihres Todes tragen, und schweben und sich zusammenschaaren und wispern und ein Schattenleben führen. Wie der wilde Jäger auf seiner Geisterprairie, so trägt der grosse Orion noch immer seine eherne Keule und jagt auf den Asphodeloswiesen die fliehenden Thiere, die er vor Zeiten in den einsamen Bergen erlegte. Wie der rohe Afrikaner von heute, so verschmäht auch der schnellfüssige Achilleus ein solches armseliges, schwaches, schattenhaftes Leben; er möchte lieber als gemeiner Mann auf Erden dienen, als der Herrscher aller Todten sein:

> „Beutet man doch im Gefecht gemästetes Hornvieh und Kleinvieh,
> Und man gewinnt Dreifüss' und braungemähnete Rosse;
> Aber des Menschen Geist kehrt niemals, weder erbeutet,
> Weder erlangt, nachdem er des Sterbenden Lippe entflohn ist“[1].

Wo oder was war Scheol, der Wohnsitz der Todten bei den alten Juden? Wenn auch bei seiner Beschreibung der Gedanke an die düstere, stille, unvermeidliche Grabeshöhle leitend gewesen ist, so dass die beiden Begriffe in dem poetischen hebräischen Ausdrucke verschmolzen erscheinen, so ist nichtsdestoweniger Scheol mehr als ein blosser allgemeiner Ausdruck für Begräbnissplatz. Völker, denen die Idee von einem unterirdischen Lande der Seelen der Verstorbenen geläufig war und die zur Bezeichnung dafür eigene Ausdrücke besassen, gebrauchen bei Uebersetzung der Bibel ganz natürlich diese Worte als gleichbedeutend mit Scheol. Die griechische Septuaginta setzte für Scheol Hades, wofür die koptischen Uebersetzer ihren althergebrachten aegyptischen Namen Amenti hatten, während die Vulgata ihn mit Infernus, Unterwelt, wiedergiebt. Der gothische Ulfilas konnte für den Hades des Neuen Testamentes Halja gebrauchen und zwar in der alten germanischen Bedeutung einer düsteren Schattenheimat der Todten unter der Erde; und das entsprechende Wort Hell, Hölle, wenn man diese seine ältere Bedeutung im Sinne behält, giebt sehr gut in der englischen (und deutschen) Uebersetzung des Alten und Neuen Testamentes Scheol und Hades wieder, wenn dieses Wort auch den Unkundigen leicht irre zu führen vermag, da es auch in dem Sinne von Gehenna, dem Orte der Qual, gebraucht wird. Die alten hebräischen Geschichtsschreiber und Propheten, die weder die Hoffnung ewiger Seligkeit noch die Furcht vor ewiger Pein als

[1]) *Homer, Il.* IX, 405; *Odyss.* XI, 218, 475; *Virg. Aen.* VI, 243, etc. etc.



leitende Gesichtspunkte für das irdische Leben des Menschen angesehen wissen wollten, haben uns wenige directe Aussprüche über das zukünftige Leben hinterlassen, doch rechtfertigen ihre gelegentlichen Aeusserungen die Uebersetzer, welche Scheol als Hades betrachten. Scheol ist eine besondere Oertlichkeit, wohin die Verstorbenen zu ihren todten Vorfahren gehn: „Und Isaak gab den Geist auf und starb und wurde versammelt zu seinem Volk ..... und seine Söhne Esau und Jakob begruben ihn“; Abraham, wenn auch nicht grade im Lande seiner Vorfahren begraben, wird ebenso „zu seinen Vätern versammelt“; und Jakob denkt nicht daran, dass sein Leib, neben Josephs Leiche bestattet, von den wilden Thieren in der Wildniss zerrissen werden wird, wenn er sagt, „Ich werde mit Leid hinunterfahren in die Grube zu meinem Sohne“ („εἰς ᾅδου“ in der Septuaginta, „èpcsēt èàmenti“ im Koptischen, „in infernum“ in der Vulgata). Scheol (שאול von שאל) ist, wie sein Name anzeigt, eine abgeschiedene Höhle, aber es ist kein blosses Grab unter der Oberfläche der Erde, sondern eine wirkliche Unterwelt von schaudererregender Tiefe: „Er ist höher als der Himmel, was willst du thun? Tiefer als Scheol, was kannst du wissen?“ „Und wenn sie sich auch in Scheol vergrüben, soll sie doch meine Hand von dannen holen; und wenn sie gen Himmel führen, will ich sie doch herunterstossen.“ Dorthin gehen Juden und Heiden hinab: „Welcher Mensch lebt und wird den Tod nicht sehen? Wer wird seine Seele aus der Gewalt des Hades befreien?“ Assur und die ganze Schaar, Elam mit seinem ganzen Haufen, die dahin gesunkenen Mächtigen der Unbeschnittenen liegen dort unten. Auch der grosse König von Babylon musste hinabgehen:

„Die Hölle drunten erzittert vor dir, da du ihr entgegenkamest. Sie erwecket dir die Todten, alle Grossen und Mächtigen der Erde, und heisst alle Könige der Heiden aufstehn von ihren Thronen. Alle werden dich anreden und werden sagen zu dir:

„Du bist auch geschlagen, gleich wie wir. Und es gehet dir wie uns.“

Die Rephaim, die Schatten der Todten, welche in Scheol wohnen, lassen sich nicht gern durch den Todtenbeschwörer aus ihrer Ruhe stören; „Und Samuel sprach zu Saul: Warum hast du mich beunruhigt, dass du mich heraufbringen lässest“ doch zeigt ihre Ruhe, im Gegensatz zum irdischen Leben, eine Beimischung von Niedergeschlagenheit: „Alles was dir vorhanden kommt zu thun, das thue frisch, denn in Scheol, da du hinfährst, ist weder Werk noch



Kunst noch Vernunft, noch Weisheit"[1]). Solche Vorstellungen von dem Leben der Schatten in der Unterwelt verschwanden auch in den späteren Zeiten des jüdischen Volkes nicht, als der grosse Umschwung der Lehre vom zukünftigen Leben im Glauben der Juden in so weitem Umfange sich vollzog, dass die früheren Vorstellungen von geistiger Fortdauer der Lehre von der Auferstehung und Vergeltung Platz machten. Jene alten Ideen haben ihren Platz sogar bis ins Christenthum hinein behauptet, in Darstellungen wie die vom Limbus Patrum, dem Hades, in den Christus hinabstieg, um die Patriarchen zu erlösen.

Die Vergeltungstheorie des zukünftigen Lebens umfasst im Allgemeinen den Glauben an verschiedene Grade künftiger Glückseligkeit, besonders in verschiedenen Regionen der andern Welt, je nach dem Leben des Menschen während seines irdischen Daseins. Die Lehre von der Vergeltung ist, wie wir bereits gesehen haben, weit davon entfernt, ein allgemeiner Glaube des Menschengeschlechts zu sein, da viele Rassen zwar die Idee von einem Geist, der den Körper überlebt, anerkennen, ohne jedoch das Schicksal dieses Geistes von dem Betragen des Menschen während seines Lebens abhängig zu machen. Die Lehre von der Vergeltung scheint sogar kaum ein ursprünglicher Theil der Lehre vom zukünftigen Leben zu sein. Im Gegentheil, wenn wir sagen, dass der Mensch schon in einem ursprünglichen Zustande der Cultur zu der Vorstellung von einem überlebenden Geiste gelangte, und dass einige Rassen, aber keineswegs alle, sich erst später auch zu der weiteren Stufe erhoben, dass sie eine Vergeltung für die Thaten des leiblichen Lebens anerkannten, so wird sich diese Ansicht, soweit ich weiss, kaum durch Thatsachen entkräften lassen[2]). Doch bildet sogar bei höheren Wilden die Verbindung zwischen dem Leben des Menschen und seinem Glück oder Elend nach dem Tode oftmals einen bestimmten Glaubensartikel und lässt sich von da aus durch bar-

---

[1]) *Gen.* XXXV, 29; XXV, 8; XXXVII, 35; *Hiob*, XI, 8; *Amos*, IX, 2; *Psalm* CXXXIX, 8, *Hesek.* XXXI, XXXII; *Jesai.* XIV, 9; XXXVIII, 10—18; *1. Sam.* XXVIII, 5; *Pred.* IX, 10; Vgl. *Alger*, „*Critical History of the Doctrine of a Future Life*", c. 8; *F. W. Farrar* in *Smith's* „*Dic. of the Bible*", Art. „*hell*".

[2]) Die Lehre von einer Umkehrung, wie in Kamtschatka, wo die Reichen und die Armen in der andern Welt ihren Platz vertauschen (*Steller*, pp. 269—272), steht in der niederen Cultur zu isolirt da, um verallgemeinert zu werden. Vgl. *Steinhauser*, „*Rel. des Negers*", l. c. p. 135. Ein Sprichwort der Wolofen sagt: „Der Mächtigste in dieser Welt wird der Niedrigste in jener sein." (*Burton*, „*Wit and Wisdom*", p. 28.)

barische Religionen aufwärts bis ins Herz des Christenthnms hinein verfolgen. Die Orte der zukünftigen Belohnnng oder Strafe sind jedoch in den Religionen der Welt so wenig gleichartig, dass sie sogar innerhalb dessen, was man gewöhnlich als einen nnd denselben Glauben ansieht, erheblich von einander abweichen. Der Ausgang ist bestimmter als der Weg, der Zweck klarer als die Mittel. Menschen, die in gleicher Weise einen Ort überirdischer Glückseligkeit jenseit des Grabes vor Angen haben, hoffen jenes glückliche Land doch anf so seltsam verschiedenen Wegen zn erreichen, dass der Lebenspfad, der das eine Volk zur ewigen Seligkeit führt, dem andern als der Weg in den Abgrnnd erscheint. Wenn wir unter wilden nnd barbarischen Völkern nach den Eigenschaften suchen, welche das zukünftige Glück oder Elend bedingen, so können wir sie mit einiger Bestimmtheit als Vortrefflichkeit, Muth, gesellschaftlichen Rang, religiöse Satznng bezeichnen. Doch scheint im Allgemeinen die Vertheilung, der wir auf niederen Culturstufen begegnen, ausser wo sie dnrch Berührung mit höheren Religionen beeinflusst ist, kaum dem zu entsprechen, was moderne civilisirte Religionen unter moralischer Wiedervergeltung verstehen. Ein Vergleich der beiden grossen Lehren auf höheren nnd auf niederen Culturstufen mag vielleicht den Versnch rechtfertigen, ihre thatsächliche Anfeiuanderfolge in der Geschichte nachznweisen. Aus der Idee, dass das nächste Leben dem jetzigen ähnlich sei, scheint sich die Vorstellung entwickelt zu haben, dass das, was hier Glück und Ruhm verleiht, auch dort dazu verhilft, und auf diese Weise setzt sich der Gegensatz in den irdischen Verhältnissen auch in die veränderte Welt nach dem Tode fort. In der That zeigt eine Anzahl von Erzählungen aus den Glanbenslehren der Wilden noch eine Mittelform zwischen der Theorie von der einfachen Fortdaner nnd der Vergeltungstheorie, und es wird dadurch die Meinung begünstigt, dass sich die Lehre von der blossen zukünftigen Existenz stufenweise zu der Lehre von zukünftiger Belohnung und Strafe ausbildete, ein Uebergang, der in Betreff seiner Wichtigkeit für das menschliche Leben kaum seines Gleichen in der Geschichte der Religionen findet.

Die Möglichkeit, dass die ursprüngliche Idee von blosser Fortdauer in einem zukünftigen Leben sich zu einer späteren Lehre von gerichtlicher Vergeltung ausgebildet hat, wird uns klar werden, wenn wir einige Beispiele, meist aus der niederen Cultur, in Betreff der Ursachen von Glück und Elend in einem zukünftigen Leben

zusammenstellen. Der Einfluss des irdischen Ranges auf das zukünftige Leben in den Augen der niederen Rassen gewährt eine kräftige Stütze für diesen Uebergang. Blosse Uebertragung aus einem Leben in ein anderes macht Herren und Sklaven hier auch dort zu Herren und Sklaven, und diese ganz natürliche Lehre ist sehr gewöhnlich. Aber es giebt auch Fälle, in denen eine irdische Kaste im zukünftigen Leben zu einer äusserst exclusiven Stellung erhoben wird. Das Luftparadies Raiatea, mit seinen duftenden ewig blühenden Blumen, seinen vielen Jünglingen und Mädchen, die in Vollkommenheit strahlen, mit seinen glänzenden Festen und Lustbarkeiten, war nur für die bevorzugten Klassen der Areois und der Häuptlinge bestimmt, welche den Priestern ihre schweren Abgaben bezahlen konnten, aber kaum für das gemeine Volk. Diese Idee erreichte ihren Höhepunkt auf den Tonga-Inseln, wo die Seelen der Vornehmen wieder ihren irdischen Rang und ihre irdische Stellung in dem Inselparadiese Bolotu einnahmen, während die plebejischen Seelen, wenn sie überhaupt existirten, mit dem plebejischen Leibe, den sie bewohnten, zu Grunde gingen [1]). In Peru, scheint es, kehrten die Inkas nach ihren Wohnsitzen in der Sonne zurück, und die glückliche, ruhige Oberwelt des Himmels war nur für die höheren Klassen da; während ein Aufenthaltsort in der dunklen Unterwelt Cupay oder eine Wanderung in Thierkörper vielleicht für das gemeine Volk bestimmt war; denn feste Kastenunterschiede scheinen, grade wie in dieser Welt, auch auf das Leben des Peruaners in jener Welt mehr Einfluss gehabt zu haben als die sittliche Aufführung des Einzelnen [2]). In den höherstehenden Religionen dagegen ist der Uebergang von der einfachen Fortdauer zu der Vergeltungslehre in erstaunlicher Vollständigkeit durchgeführt. Die Geschichte von jener grossen Dame, die ihre Hoffnung auf die zukünftige Seligkeit durch die Versicherung unterstützte: „Sie werden sich zweimal bedenken, ehe sie eine Person von meiner Stellung zurückweisen," — ist für unser Ohr ein blosser Scherz, doch ist es, wie andere moderne Scherze, nur ein Archaismus, der auf einer älteren Culturstufe durchaus nichts Lächerliches an sich hatte.

In das glückliche Land Torngarsuks, des grossen Geistes,

[1]) *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, pp. 245, 397; vgl. auch *Turner*, „*Polynesia*", p. 237, (Samoans); *Mariner*, „*Tonga Isl.*", vol. II, p. 105.

[2]) *Meiners*, Bd. II, p. 770; *J. G. Müller*, p. 402, etc.; *Brinton*, p. 251; vgl. *Prescott*, „*Peru*", Bd. I, pag. 83; *Rec. des Voy. au Nord*", Bd. V, p. 23 (Natches).

kommen, wie Cranz berichtet, nur solche Grönländer, „die zur Arbeit getaugt haben (denn andere Begriffe von Tugend haben sie nicht), die grosse Thaten gethan, viele Walfische und Seehunde gefangen, sehr viel ausgestanden, im Meere ertrunken oder über der Geburt gestorben sind[1]). So erzählt Charlevoix von den mehr südlichen Indianern, dass sie Anspruch haben, nach dem Tode auf den Prairien ewigen Frühlings jagen zu können, wenn sie hier gute Jäger und Krieger gewesen sind. Wo Lescarbot von dem Glauben der virginischen Indianer spricht, dass die Guten zur Ruhe, die Bösen aber zur Qual gehen werden, bemerkt er zugleich, dass ihre Feinde die Bösen, sie selbst aber die Guten sind, so dass sie nach ihrer Meinung Aussicht haben, nach dem Tode sehr gemächlich zu leben, besonders wenn sie ihr Land gut vertheidigt und ihre Feinde erschlagen haben[2]). So sagt auch Jean de Lery von den rohen Tupinambas in Brasilien, dass sie glauben, die Seelen derer, welche tugendhaft gelebt, das heisst, welche sich ordentlich gerächt und viele Feinde verzehrt haben, würden hinter die grossen Berge gehen und in schönen Gärten mit den Seelen ihrer Väter tanzen, aber die Seelen der Weichlinge und Unwürdigen, die nicht danach strebten ihr Land zu schützen, die würden in die ewige Pein zu Aygnan, dem bösen Geiste kommen[3]). Charakteristischer und wahrscheinlich auch mehr ursprünglich und eingeboren ist der Glaube der Cariben, dass die Tapferen ihres Volkes nach dem Tode auf die glücklichen Inseln gehn, wo alle guten Früchte wild wachsen, um dort ihre Zeit mit Tänzen und Festmahlen zu verbringen und ihre Feinde, die Arawaken, zu Sklaven zu haben; die Feiglinge aber, die sich fürchteten, in den Krieg zu ziehen, sollten dort den Arawaken dienen und in einem wüsten, unfruchtbaren Lande jenseits der Berge wohnen[4]).

Das Loos der im Kampf erschlagenen Krieger ist der Gegenstand zweier seltsam entgegengesetzten Theorien. Wir haben schon an anderer Stelle den tief eingewurzelten Glauben besprochen, dass bei Verwundung oder Verstümmelung des Leibes die Seele in

[1]) *Cranz*, „*Grönland*", p. 259.

[2]) *Charlevoix*, „*Nouvelle France*", Bd. I, p. 77; *Lescarbot*, „*Hist. de la Nouv. France*", Paris 1619, p. 679.

[3]) *Lery*, „*Hist. d'un Voy. en Brésil*", p. 234; *Coreal*, „*Voy. aux Indes Occ.*", Bd. I, p. 224.

[4]) *Rochefort*, „*Iles Antilles*", p. 430.

demselben Zustande in der andern Welt ankommt. Vielleicht ist es eine solche Vorstellung, dass durch einen gewaltsamen Tod mit dem Leibe auch die Seele entstellt wird, welche die Mintiras auf der malayischen Halbinsel, obschon sie nicht an künftige Belohnung und Strafe glauben, veranlasst, die Seelen derer, die eines blutigen Todes sterben, aus dem irdischen Paradiese der „Frucht-Insel" (Pulo Bua) auszuschliessen und sie auf das „Rothe Land" (Tana Mera) zu verbannen, einen einsamen, unfruchtbaren Ort, von wo sie sogar nach der glückseligen Insel kommen müssen, um ihre Nahrung zu holen[1]). In Nordamerika soll bei den Huronen die Vorstellung herrschen, dass die Seelen der im Kriege Erschlagenen eine Gesellschaft für sich bilden, indem weder sie noch die Selbstmörder in die Geisterstädte ihres Stammes zugelassen werden. Auch ein Glaube, der gewissen Indianern Californiens zugeschrieben wird, mag hier Erwähnung finden, wenn auch weniger als Beispiel einer wirklich eingebornen Lehre, sondern vielmehr als Erläuterung für das Entlehnen christlicher Vorstellungen, das so oft solche Erscheinungen für ethnographische Zwecke entstellt. Sie sollen die Meinung haben, dass Niparaya, der grosse Geist, den Krieg hasst und keine Krieger in seinem Paradiese haben will, dass aber sein Gegner Wac, der zur Strafe für seine Empörung in eine grosse Höhle eingeschlossen worden war, die im Kampf Erschlagenen zu sich nimmt[2]). Andererseits veranlasst die im Herzen der Wilden so fest eingewurzelte Vorstellung, dass Muth und Tugend gleichbedeutend seien und das Kämpfen und Blutvergiessen die edelste Beschäftigung des Helden sei, ganz natürlich die Hoffnung auf höchste Seligkeit für die Seele, deren Leib in der Schlacht erschlagen worden ist. Diese Erwartung war zum Beispiel in Nordamerika jenem Indianerstamm nicht fremd, welcher von dem grossen Geist erzählte, dass er im Mondschein auf seiner Insel im Oberen See umherwandele, wohin die erschlagenen Krieger gehen und sich an der Jagd ergötzen[3]). Die Nicaraguaner erklärten, dass die Menschen, die in ihrem Hause stürben, unter die Erde gingen, die im Kampf Gefallen aber zögen nach Osten, von wo die Sonne kommt, um den Göttern zu dienen. Dies entspricht zum Theil dem merk-

---

[1]) *„Journ. Ind. Archip."*, Bd. I, p. 325.

[2]) *„Brebeuf in Rel. des Jes."*, 1636, p. 104; vgl. auch *Meiners*, Bd. II, p. 769; *J. G. Müller*, p. 89. 139.

[3]) *Chateaubriand*, *„Voy. en Amerique" (Religion)*.

würdigen dreifachen Gegensatz des zukünftigen Lebens bei ihren aztekischen Verwandten. Mictlan, der allgemeine Hades der Todten, und Tlalocan, das irdische Paradies, das man nur durch gewisse, ganz besondere Todesarten erreichen konnte, sind bereits oben erwähnt worden. Aber die Seelen der im Kampf Erschlagenen oder in der Gefangenschaft Geopferten und der Frauen, die im Kindbett starben, wurden in die himmlischen Gefilde befördert; dort schauten die Helden durch die Löcher ihrer Schilde, die im irdischen Kampfe von Pfeilen durchlöchert waren, warteten auf den Anfgang der Sonne und begrüssten sie mit Jauchzen und Waffengeklirr; Nachmittags aber wurden sie von den Müttern mit Musik und Tanz bewillkommnet und auf ihrem Wege nach Westen begleitet[1]). In ähnlicher Weise war für den alten Normannen den „Strohtod" des Alters oder der Krankheit sterben gleichbedeutend mit der Niederfahrt in das grause und verhasste Haus der Hela, der Todtengöttin; wenn das Loos des Kriegers auf dem Schlachtfelde ihm versagt war, so konnte er sich wenigstens einen Riss mit dem Speere, das Zeichen Odins, zufügen, und auf diese Weise mit einer blutbefleckten Seele in die himmlische Walhalla eingehn. Wenn jemals, sagt ein moderner Schriftsteller, das Himmelreich Gewalt litt, so war es sicherlich damals, wo dem Gewaltthätigen der Himmel offen stand[2]). Diese Idee können wir von hier bis in die Kreuzzüge verfolgen, wo der Soldat mit seinem Blute die unvergängliche Krone des Märtyrerthums gewann, wo Christen und Mohamedaner zur höchsten Wuth gegen einander gehetzt und im Todeskampfe sogar noch darin aufrecht erhalten wurden durch den Hinblick auf das Paradies, das sich öffnete, um die Bekämpfer der Ungläubigen aufzunehmen.

Solche Ideen, die unter den niederen Rassen über das künftige Glück oder Elend der Seele herrschend sind, scheinen, wenn man einige Ausnahmefälle ausser Acht lässt, durchaus nicht aus den Glaubenslehren cultivirter Nationen angenommen oder dem niederen Standpunkte angepasst worden zu sein. Sie scheinen vielmehr in die geistige Sphäre zu gehören, in der man sie findet, und wenn dem so ist, so dürfen wir ihre Tragweite auf die Moral der Naturvölker weder verkennen noch überschätzen. „Die Guten

[1]) *Oviedo*, „*Nicaragua*", p. 22; *Torquemada*, „*Monarquia Indiana*", Buch XIII, c. 48; *Sahagun*, Buch III, ch. 1—III in *Kingsborough*, Bd. VII.

[2]) *Alger*, „*Future Life*", p. 93.



sind gute Krieger und Jäger", sagte ein Pawnee-Häuptling; und der Autor, der diesen Ausspruch erwähnt, bemerkt dazu, dass das auch die Meinung eines Wolfes sein würde, wenn er sie ausdrücken könnte [1]). Wenn nichtsdestoweniger die Erfahrung ganze Genossenschaften von Wilden dahin geführt hat, gewisse Eigenschaften, wie Muth, Schlauheit, Betriebsamkeit, als Tugenden zu bezeichnen, so wird die Mehrzahl der Moralisten eine solche Lehre nicht nur als sittlich, sondern als die wahrhafte Grundlage der Sittenlehre anerkennen müssen. Und wenn diese wilden Genossenschaften ferner zu dem Schlusse kommen, dass solche Tugenden in jener Welt wie in dieser ihren Lohn finden werden, so kann man ihre Lehren vom zukünftigen Glücke und Elende, das für die in ihrem Sinne guten und bösen Menschen bestimmt ist, sehr wohl als mit der Moral im Einklang stehend ansehen, wenn sie auch keiner sehr hohen Entwicklungsstufe angehören. Dies muss man namentlich festhalten gegenüber den Ansichten mancher tüchtigen Ethnologen, die der Lehre von zukünftiger Vergeltung, wie sie von der Religion der Wilden aufgefasst wird, mehr oder minder allen moralischen Gehalt abgesprochen haben. Ellis giebt in seiner Beschreibung der Gesellschafts-Insulaner wenigstens eine ausführliche Erläuterung. Als er sich zu vergewissern suchte, ob sie das zukünftige Loos eines Menschen mit seinen irdischen Eigenschaften und Handlungen in Verbindung brächten, konnte er nie vernehmen, dass sie in der Welt der Geister irgend einen Unterschied in der Behandlung eines guten, edelmüthigen und friedlichen Mannes und der eines Grausamen, Geizigen, Streitsüchtigen erwarteten [2]). Diese Bemerkung lässt sich, wie es mir scheint, auch auf die wilde Religion im Grossen und Ganzen anwenden. Noch etwas anders urtheilt Dr. Brinton bei Besprechung der amerikanischen Urreligionen. Nirgendwo, sagt er, gab es eine festumschriebene Lehre, dass sittliche Schlechtigkeit in der andern Welt verurtheilt und bestraft würde. Nirgend lässt sich ein Gegensatz zwischen einem Ort der Pein und einem Reich der Freude entdecken. Im schlimmsten Falle erwartete den Lügner, den Feigling, den Geizhals die Strafe der Ausschliessung. [3]) Professor J. G. Müller leugnet in seinen „Amerikanischen Religionen" noch viel bestimmter irgend-

---

[1]) *Brinton*, „*Myths of New World*", p. 300.

[2]) *Ellis*, „*Polyn. Res*", vol. I, p. 397; vgl. auch *Williams*, „*Fiji*", vol, I, p. 243.

[3]) *Brinton*, p. 242.

welche „ethische Bedeutung“ in den Gegensätzen des zukünftigen Lebens bei den Wilden und betrachtet das, was er sehr bezeichnend seine „Licht- und Schattenseiten“ nennt, nicht als eine Vergeltung für irdische Tugend und irdisches Laster, sondern vielmehr nur als Fortsetzung der irdischen Verhältnisse in einem neuen Dasein [1]).

Die Vorstellung, dass die Zulassung zu dem Lande der Seligkeit von der Ausführung religiöser Vorschriften und dem Darbringen von Opfern abhängig ist, scheint den niedersten Wilden kaum bekannt zu sein. Doch ist es wohl der Erwähnung werth, dass einige Erscheinungen ihr Auftreten auf der Stufe höchster Wildheit oder niederster Barbarei beweisen. So hören wir, dass auf den Gesellschafts-Inseln, obschon die Bestimmung des menschlichen Geistes für das Reich der Nacht oder für das Elysium keine Beziehung zu seinem sittlichen Charakter hatte, doch die Vernachlässigung der religiösen Formen und Opfer das Missfallen der Gottheiten erregte [2]). Der Glaube der sonnenanbetenden Atschalaken auf Florida wird folgendermassen beschrieben: diejenigen, welche ein gutes Leben geführt und der Sonne gedient und zu ihrer Ehre den Armen viele Geschenke gegeben haben, die werden nach dem Tode glücklich sein und in Sterne verwandelt werden, wohingegen die Bösen in ein einsames, elendes Dasein zwischen Bergen und Abgründen verbannt werden, wo reissende wilde Thiere ihre Höhlen haben [3]).

Nach Bosman müssen die Seelen der Guinea-Neger, wenn sie zum Todesflusse kommen, dem göttlichen Richter Rede stehen, wie sie gelebt haben; wenn sie die heiligen, den Göttern geweihten Tage treulich beobachtet, sich aller verbotenen Speisen enthalten und ihre Gelübde nicht verletzt haben, so werden sie nach dem Paradiese übergesetzt; haben sie aber gegen diese Gesetze gefehlt, so werden sie im Flusse ertränkt und für immer vernichtet [4]). Erscheinungen der Art unter Völkern auf so niederen Culturstufen sind jedoch nicht häufig und vielleicht nur mit Vorsicht als Theile einer ursprünglich eingebornen Lehre zu betrachten. In den aus-

[1]) *J. G. Müller*, *„Amer. Urrel.“*, pp. 87, 224; vgl. auch die Ansichten von *Meiners*, *„Geschichte der Religion“*, Bd. II, p. 768; *Wuttke*, *„Geschichte des Heidenthums“*, Bd. I, p. 115.

[2]) *Ellis*, *l. c.*; *Moerenhout*, *„Voyage“*, vol. I, p. 433.

[3]) *Rochefort*, *„Iles Antilles“*, p. 378.

[4]) *Bosman*, *„Guinea“*, letter X in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 401.

gebildeten Religionssystemen höher organisirter Nationen, im modernen Brahmanismus und Buddhismus und in gewissen Richtungen des Christenthums ist die besondere Anpassungsfähigkeit der Vergeltungslehre an die Zwecke des Pfaffentrugs und Ceremonienwesens ein stehender Gemeinplatz der Missionsberichte geworden.

Es ist nicht gut, ein zu positives Urtheil über einen so schwierigen und zweifelhaften Gegenstand, wie die Geschichte des Glaubens von der Vergeltung, abzugeben. Aber im Ganzen sprechen alle Thatsachen für die Ansicht, dass die ursprünglich eingeborne Lehre vom zukünftigen Leben entweder durchaus keine sittliche Vergeltung einschliesst, oder sie doch nur in sehr beschränktem Masse gelten lässt. Indem wir dieser Meinung beipflichten, müssen wir uns doch noch mit einigen Angaben von niederen Rassen abfinden, da sie derselben oberflächlich zu widersprechen scheinen, indem sie dem Guten Belohnung, dem Bösen Strafe nach dem Tode in Aussicht stellen. Zunächst aber dürfen wir gut und böse nicht zu schnell nach den höchsten moralischen Vorstellungen niederer Rassen und noch viel weniger nach unsern civilisirten Begriffen von Tugend und Laster auslegen, wir müssen vielmehr die Definitionen im Sinne behalten, welche die Wilden selbst von der Lebensweise geben, die zu künftigem Glück oder Elend führt. Ferner erhebt sich die Frage, ob die Lehre von der Vergeltung nicht einer höher stehenden Nachbarreligion entlehnt sein kann, was, wie sich oft bis auf die kleinsten Einzelheiten verfolgen lässt, nicht selten der Fall gewesen ist. Wenden wir diese Betrachtungen auf einige der hauptsächlichsten in Frage kommenden Fälle an. Von den Massatschusetts, deren Name noch jetzt dem neuengländischen Districte angehört, den sie einst bewohnten, schrieb Kapitain John Smith im Jahre 1622: Sie sagen, im Anfang gab es keinen König ausser Kiehtan, der weit im Westen jenseit des Himmels wohnt, wohin alle guten Menschen nach dem Tode gehen, um im Ueberfluss zu leben. Die Schlechten gehen auch hin und klopfen an die Thür, aber er befiehlt ihnen, in endlosen Mangel und Elend zu wandern, denn dort sei ihres Bleibens nicht[1]). Die Salisch-Indianer vom Oregon sagen, dass die Guten in ein glückseliges, mit unzähligem Wild erfülltes Jagdgebiet gehen, während die Bösen an einen Ort kommen, wo ewiger Schnee, Hunger und Durst herrscht, und wo sie durch den Anblick des Wildes, das sie nicht

[1]) *Smith*, *„New England"*, in *Pinkerton*, vol. XIII, p. 244.

tödten, des Wassers, das sie nicht trinken können, gefoltert werden[1]). Die Vorstellung von einem Flusse oder Meeresarme, den die Seelen der Verstorbenen auf ihrem Wege in die andere Welt passiren müssen, ist einer der merkwürdigsten Züge in der Mythologie der Menschheit. Sie scheint ihrem Ursprunge nach ein Naturmythus zu sein, der wahrscheinlich mit der Wanderung der Sonne durch das Meer zum Hades hinab in Verbindung steht; sie erscheint in vielen ihrer Gestaltungen als eine blosse Episode in der Reise der Seele ohne irgendwelche moralische Bedeutung. Derselbe alte Jesuitenmissionar, der von den Huronen ausdrücklich sagt, dass es in ihrem zukünftigen Leben keinen Unterschied zwischen dem Loose der Tugendhaften und der Lasterhaften gebe, erwähnt bei der Gelegenheit auch den Baumstamm, der als Brücke über den Todesfluss führt; hier müssen die Todten hinübergehen, aber einige der Seelen werden von dem Hunde, der ihn bewacht, angegriffen und fallen herab[2]). In anderen Wendungen dagegen ist dieser Mythus mit einer moralischen Bedeutung verbunden, und der Uebergang über den Himmelsabgrund wird zu einem Gerichte, welches Gute und Böse scheidet. Um nur ein Beispiel anzuführen, so erzählt Catlin von den Seelen der Tschoctaws, dass sie weit nach Westen reisen, wo der lange und schlüpfrige abgeschälte Fichtenstamm, von Hügel zu Hügel reichend, den tiefen Fluss des Schreckens überbrückt; die Guten kommen sicher in das herrliche Paradies der Indianer, die Bösen dagegen stürzen hinab in die Fluthen des Abgrunds und gehen in das düstere Land des Hungers und Elends, wo sie hinfort wohnen müssen[3]). Dieser Glaube und viele ähnliche in den Religionen der Menschheit verbreitete Ansichten, die hier nicht einzeln aufgeführt zu werden brauchen, lassen sich, wie es scheint, am besten als Naturmythen, die einem religiösen Zwecke angepasst sind, erklären. Aber verstehen diese Stämme der Massatschusetts, der Salisch, der Tschoctaws unter gut und böse etwas anderes, als was die Grönländer und Virginier ganz offenbar mit ihrem Glauben von künftiger Vergeltung meinen, und wie weit können sich nicht Ideen, die auf einer früheren

[1]) *Wilson* in „*Tr. Eth.-Soc.*", vol. III, p. 303.

[2]) *Brebeuf* in „*Rel. des Jes.*", 1635, p. 35; 1636, p. 105.

[3]) *Catlin*, „*N.-A.-Ind.*", vol. II, p. 127; *Long's*, „*Exp.*", vol. I, p. 180; vgl. *Brinton*, p. 247; *Waitz*, Bd. II, p. 191; vol. III, p. 197; und die Sammlung der Mythen über die Himmelsbrücke und den Himmelsgolf in „*Urgeschichte der Menschheit*", Kap. XII.

Stufe zu der Lehre von der einfachen Fortdauer gehörten, in Berührung mit europäischen Glaubenslehren entwickelt und einer von aussen eingeführten Vergeltungstheorie angepasst haben? Auf einer höheren Culturstufe, unter den barbarischen Völkern von Westafrika, erscheinen Vorstellungen wie in Nuffi, dass Verbrecher, die hier ihrer Strafe entgehen, sie in der andern Welt erhalten werden; wie die Trennung der Unterwelt bei den Jorubas in ein oberes und ein unteres Reich für die Rechtschaffenen und für die Bösen; wie die Lehre der Krus, dass nur die Guten zu ihren Vorfahren in den Himmel kommen; wie der Glaube der Odschis, dass nur die Guten nach dem Tode in der himmlischen Behausung oder Stadt der Gottheit, welche sie den „Höchsten“ nennen, wohnen werden[1]). Wie weit ist dies Alles als ursprünglich gebildete Vorstellung zu nehmen, und wie weit ist es dem Verkehre mit dem Christenthume und dem Islam zuzuschreiben, dessen Einfluss wol kaum Jemand zu läugnen vermag?

Beispiele einer direkten Annahme von Lehren über diesen Gegenstand scheinen nicht selten zu sein. Wenn bei den Dajaks auf Borneo gesagt wird, dass der Todte zu einem Geiste wird, der in den Dschungeln weiterlebt, oder den Begräbniss- oder Verbrennungsplatz besucht, oder wenn eine entfernte Bergspitze als der Wohnsitz der Geister der abgeschiedenen Freunde bezeichnet wird, so ist es kaum nöthig, so charakteristisch wilde Ideen auf ihre Ursprünglichkeit zu untersuchen. Aber einer dieser Dajakstämme, der seine Todten verbrennt, sagt, dass, wenn der Rauch von dem Scheiterhaufen eines Guten sich erhebt, die Seele mit ihm zum Himmel emporsteigt, während der Rauch von dem Scheiterhaufen eines Bösen sich abwärts senkt und die Seele mit sich zur Erde und durch sie hindurch zur Unterwelt führt[2]). Kam diese fremde Vorstellung vielleicht durch Berührung mit dem Hinduismus in die Glaubenslehre des Dajaks? In Orissa ferner müssen die Seelen der Khonds durch einen schwarzen, unergründlich tiefen Fluss springen und einen Halt auf dem schlüpfrigen Springfelsen zu gewinnen suchen, wo Dinga Pennu, der Todtenrichter sitzt und ein Verzeichniss der täglichen Handlungen und Werke aller Menschen schreibt, wonach er die Tugendhaften dahin

---

[1]) *Waitz*, Bd. II, pp. 171, 191; *Bowen*, *„Yoruba Lang.“*, p. XVI; vgl. *J. L. Wilson*, p. 210.

[2]) *St. John*, *„Far East“*, vol. I, p. 181; vgl. *Mundy*, *„Narrative“*, vol. I, p. 332.

sendet, wo sie selige Geister werden, die Bösen aber zurückbehält und sie auf die Erde zurückschickt, wo sie neugeboren werden und ihre Strafe abbüssen müssen [1]). Hier ist die auffallende Sage von dem Springfelsen vollkommen wilden Ursprungs, aber die Ideen von Gericht, sittlicher Vergeltung und Wanderung mögen von den Hindus der Ebene abstammen, wie es mit dem dabei vorkommenden geschriebenen Buche unzweifelhaft der Fall ist. Dr. Mason hat ohne Frage Recht, wenn er die Vorstellung der Karenen von einer Unterwelt, wo die Geister der Todten wie in dieser Welt leben, als ihre ursprüngliche Ansicht nimmt, während er dem Einflusse der Hindus den Glauben an Tha-ma, den Todtenrichter (den indischen Yama), zuschreibt, der ihr Loos ihren Thaten gemäss bestimmt, und diejenigen, welche Gutes vollbracht haben, zum Himmel sendet, die Bösen aber zur Hölle schickt und die weder Guten noch Bösen im Hades behält [2]). Wie die Theorie von sittlicher Vergeltung auf eine mehr ursprüngliche Lehre vom zukünftigen Leben aufgepfropft sein kann, das wird besonders deutlich in der turanischen Religion. Das Jabme-Aimo der Lappen, die unterirdische „Heimat der Todten", wo die Verstorbenen ihr Vieh haben und ihrer Handthierung nachgehen, grade wie die Lappen über der Erde, abgesehen davon, dass sie viel reicher, weiser und kräftiger sind, und ebenso Saivo-Aimo, eine noch seligere „Heimat der Götter", sind Vorstellungen, die ganz dem Geiste der niederen Cultur angemessen sind. Aber in einem Falle wird jener unterirdische Wohnort zu einer Stätte des Uebergangs, wo die Todten sich eine Zeitlang aufhalten, um dann mit einem neuen Körper in den Himmel aufgenommen, oder, wenn sie Missethäter waren, zur Hölle hinabgestossen zu werden. Offenbar hat Castrén Recht, wenn er diese Lehre als nicht eingeboren, sondern unter katholischem Einfluss entstanden zurückweist. So wird am Ende der sechzehnten Rune des finnischen Kalewala, wo von dem Besuche Wainamoinens in dem grausen Lande der Todten die Rede ist, dem Helden noch ein Nachwort in den Mund gelegt, in welchem er die Kinder der Menschen warnt, dem Unschuldigen kein Leid zuzufügen, denn schlimmer Lohn sei in Tuonis Wohnsitz bereit — dort steht das Bett der Uebelthäter mit den rothen

[1]) *Macpherson*, p. 92. Vgl. *Moerenhout* l. c. *(Tahiti)*.

[2]) *Mason* l. c. p. 195. Vgl. auch *De Brosses* „*Nav. aux Terres Australes*", vol. II, p. 482 *(Carolinen-Inseln)*.

glühendheissen Steinen darunter, von einem Schlangenbaldachin überwölbt. Aber derselbe Kritiker verurtheilt auch diese moralische „Anflickung" als einen späteren Zusatz zu dem echten heidnischen Gemälde von Manala, der Unterwelt der Todten [1]). Ebensowenig verschmähte das Christenthum, einzelne Züge aus den Religionen, die es verdrängte, aufzunehmen. Die Erzählung eines mittelalterlichen Besuches in der andern Welt würde unvollständig sein ohne die Schilderung der schrecklichen Todtenbrücke; Visionen und Dichtungen verschafften dem Acheron und dem Nachen des Charon wieder ihren alten Platz im Tartarus; man konnte das Jammern der sündigen Seelen vernehmen, wie sie in der Schmiede Vulkans weissglühend gehämmert wurden; und das Abwägen der guten und der bösen Seelen, wie man es auf jedem ägyptischen Mumienbehälter dargestellt sehen kann, ging nun in die Hände St. Pauls und des Teufels über [2]).

In geradem Gegensatze zu der Art der künftigen Existenz bei den Wilden brauche ich dem Leser nur einige besonders in die Augen springende Punkte aus der Lehre von ganz bestimmter und unzweifelhafter sittlicher Vergeltung herauszugreifen, wie dieselbe in den Religionen höherer Culturstufen auftritt. Die mystischen Geheimlehren der alten Aegypter können heutzutage vielleicht gar nicht mehr aus den Bildern und hieroglyphischen Formeln des „Buchs der Todten" erschlossen werden. Aber für den Ethnographen stehen zwei wichtige Punkte unzweifelhaft fest in Bezug auf die Stelle, welche die Anschauung der Aegypter vom zukünftigen Leben in der Geschichte der Religionen einnimmt. Die Wanderung in Thiere einerseits sowie der bestehenbleibende Zusammenhang zwischen der Seele und dem Leichnam, das gute und schlechte Leben jenseit des Grabes, der Uebergang der Seele in den düsteren westlichen Hades oder in das strahlende Licht des Himmels — dies Alles sind Vorstellungen, welche die ägyptische Religion mit den Religionen der roheren Menschenrassen verbinden. Aber andererseits schliessen sich diese ursprünglichen und sogar rohen Ideen durch die zugleich sittliche und ceremoniöse Art des

[1]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", pp. 136, 144. Vgl. *Georgi*, „*Reise im Russischen Reich*", Bd. I, p. 278. Man sehe auch die Erzählungen vom Fegefeuer unter den nordamerikanischen Indianern, die augenscheinlich dem Einfluss der Missionare zuzuschreiben sind, bei *Morgan*, „*Iroquois*", p. 169; *Waitz*, Bd. III, p. 345.

[2]) Vgl. *Wright*, „*St. Patrick's Purgatory*".

Todtengerichts an eine höhere sociale Entwicklungsstufe an, wie sich aus Bruchstücken jenes merkwürdigen „verneinenden Bekenntnisses“ erkennen lässt, das die Todten vor Osiris und den zweiundvierzig Richtern in Amenti ablegen mussten. „O, ihr Richter der Wahrheit! Lasst mich euch kennen lernen! ... Reinigt mich von meinen Fehlern! Ich habe den Menschen nicht wissentlich Böses zugefügt ... Ich habe nichts Falsches gesagt vor dem Richterstuhle der Wahrheit! ... Ich habe nichts Gottloses gethan! Ich habe den Arbeiter nicht mehr als sein Tagewerk thun lassen ... Ich habe den Diener nicht verläumdet bei seinem Herrn ... Ich habe nicht gemordet ... Ich habe Niemand betrogen. Ich habe die Landesmaasse nicht verändert. Ich habe die Bilder der Götter nicht beschimpft. Ich habe kein Stück von den Todtenbinden entwendet. Ich habe keinen Ehebruch begangen. Ich habe dem Munde der Säuglinge die Milch nicht entzogen. Ich habe keine wilden Thiere auf die Weiden gejagt. Ich habe keine heiligen Vögel gefangen. ... Ich bin rein! Ich bin rein! Ich bin rein!“ [1])

Die Vedischen Hymnen ferner erzählen von der endlosen Glückseligkeit der Guten im Himmel bei den Göttern und sprechen auch von dem tiefen Abgrunde, in welchen die Lügner, die Gesetzlosen, die Opferverweigerer geworfen werden. Im griechischen und römischen Alterthume treten die beiden Lehren von der Fortdauer und von der Vergeltung in höchst lehrreicher Verbindung auf. Der Glaube, welcher der ältere zu sein scheint, bezieht sich auf das Reich des Hades; jenes düstere Land der körperlosen rauchähnlichen Geister bleibt der Wohnort der unbekannten Menge während des *μέσος βίος*, des „Mittellebens“, aber zu gleicher Zeit vertreten der Richterstuhl des Minos und Rhadamanthos, die Freuden des Elysiums für die Gerechten und Guten, der feurige von den Klagen der Verworfenen wiedertönende Tartarus die jüngere Lehre von sittlicher Vergeltung [2]). Die Vorstellung von den Qualen des Fegefeuers, die den niederen Rassen kaum in den Sinn gekommen zu sein scheint, gewinnt in den grossen arischen Religionen Asiens eine ungeheure Ausdehnung. Im Brahmanismus ist

[1]) *Bunsen*, „*Egypt's place in Univ. Hist.*“, vol. IV, p. 618 etc.; *Birch's Introduction to and Translation of the „Book of the Dead“*, ibid. vol. V; *Wilkinson*, „*Ancient Eg.*“, vol. V.

[2]) S. Einzelheiten bei *Max Müller*, „*Chips*“, vol. I, p. 47; *Pauly*, „*Real-Encyclop.*“ und *Smith's*, „*Dic. of Biogr. and Myth.*“

die Betrachtung von Glück und Elend als nothwendiger Consequenzen guter und böser Handlungen der wahre Schlüssel für jene Lebensanschauung, ob nun die Seele in den folgenden Wanderungen auf Thiere oder auf Menschen und irdische Dämonen, oder in strahlende Himmelspaläste voll Gold und Edelstein oder in die Qualen der Hölle übergehe, wo die Phantasie des Orientalen in der Erfindung von scheusslichen Martern schwelgt — von Kesseln voll siedenden Oels und flüssigen Feuers; von schwarzen, unratherfüllten Kerkern und Flüssen; von Schlangen, Geiern und Kannibalen; von Dornen und Lanzen, von glühendrothen Zangen und Flammengeisseln. Für den modernen Hindu freilich scheint die ceremonielle Sittlichkeit im Vordergrunde zu stehen und die Frage von Glück oder Elend nach dem Tode bezieht sich mehr auf Büssen und Fasten, auf Opfer und Geschenke für die Brahmanen, als auf Reinheit und Rechtschaffenheit des Lebens. Der Buddhismus in Südostasien, in kläglicher Weise von seiner einst so hohen Stellung herabgesunken, überträgt die Lehre von Verdienst und Schuld gar auf das Gebiet von Soll und Haben, indem er Tag für Tag gute und böse Striche anrechnet; bei heissem Wetter so und so viel Thee ausgetheilt zu haben, zählt 1 auf der Liste der Verdienste und ebensoviel, seine zänkischen Weiber für einen Monat zum Schweigen gebracht zu haben; dies kann aber wieder aufgehoben werden durch die Schuld, ihnen erlaubt zu haben, die Krüge und Schüsseln einen Tag lang unrein zu lassen, was 1 auf der bösen Liste zählt; und so kommt es, dass der Mord eines Kindes, der hundert schlechte Striche zählt, dadurch wieder gut gemacht werden kann, dass man Holz für zwei Särge giebt, was je 30 zählt, und vier Leichen bestattet, die 10 Striche das Stück gelten [1]). Es braucht hier wohl kaum gesagt zu werden, dass man diese beiden grossen Religionen Asiens vielmehr nach den Ueberlieferungen längst verflossener Jahrhunderte als nach ihren kraftlosen Entartungen in moderner Zeit beurtheilen muss.

Im Khordah-Avesta, einer Urkunde aus der alten persischen Religion, wird das Loos der guten und der bösen Seelen in einem Gespräche von Zarathustra (Zoroaster) mit Ahura Mazda und Anra-Mainyu (Ormuzd und Ahriman) geschildert. Zarathustra fragt: „Ahura-Mazda, Himmlischer, Allerheiligster, Schöpfer der Körperwelt, Reiner! Wenn ein reiner Mensch stirbt, wo wohnt seine Seele

[1]) „*Journ. Ind. Archip.*“ new ser. vol. II, p. 210; vgl. *Bastian*, „*Oestl. Asien*“.

in dieser Nacht?" Darauf antwortet Ahura-Mazda: „Sie sitzt nahe bei seinem Haupte und betet das Gâthâ Ustavaiti und bittet um Seligkeit für sich; glücklich sei der Mann, der zu dem Glücke eines Jeden beiträgt. Möge Ahura-Mazda schaffen und nach seinem Wunsche regieren." In dieser Nacht sieht die Seele soviel Freude, wie die ganze lebende Welt besitzt, und ebenso in der zweiten und dritten Nacht. Wenn aber die dritte Nacht zu Ende geht und das Licht erscheint, so macht sich die Seele des Reinen auf und erquickt sich am Dufte der Blumen. Ein Wind aus Mittag weht ihr entgegen, ein süssduftender Wind, süsser als die anderen Winde, und die Seele des Reinen nimmt ihn in sich auf. — „Woher weht dieser Wind, dieser süssduftende, wie ich ihn noch niemals mit meiner Nase gerochen habe?" Dann tritt ihm sein eignes Gesetz (seine Lebensregel) entgegen in der Gestalt einer Jungfrau, schön und strahlend, mit glänzenden Armen, kräftig und schön gewachsen, von schlankem, entzückendem Bau, mit schwellendem Busen, mit einem edlen Antlitz voll blendender Schönheit, im Alter von funfzehn Jahren, so schön in ihrer Bildung, wie das schönste aller geschaffenen Wesen. Zu ihr spricht die Seele des Reinen und fragt: „Was bist Du für eine Jungfrau, die ich hier erblicke, die schönste aller Jungfrauen an Gestalt?" Sie antwortet: „Ich bin, o Jüngling, alles Gute, was Du gedacht, geredet und gethan, ich bin dein Gesetz, das eigne Gesetz deines eigenen Körpers. Du hast mir das Angenehme noch angenehmer, das Schöne noch schöner, das Begehrenswerthe noch begehrenswerther, den hohen Sitz zu einem noch höheren Sitze gemacht." Dann macht die Seele des Reinen den ersten Schritt und kommt in das erste Paradies, dann den zweiten und dritten in das zweite und dritte Paradies, endlich den vierten in das Ewige Licht. Und ein schon früher verstorbener Reiner spricht zu der Seele und fragt sie: „Wie bist Du, o reiner Verstorbener, aus den Wohnungen des Fleisches hierher gekommen, aus der körperlichen Welt in die unsichtbare, aus der vergänglichen Welt hierher in die unvergängliche? Heil Dir! Hat es lange mit Dir gedauert?" Darauf spricht Ahura-Mazda: „Frage ihn nicht länger, denn er ist gekommen auf dem Wege des Bangens und Zitterns, der Trennung von Leib und Seele. Bringe ihm von der Speise, von der fetten Fülle, welche für den Jüngling, der Gutes denkt und redet und thut und dem Gesetze des Guten ergeben ist, nach dem Tode als Speise dienen soll — als Speise nach dem Tode für ein Weib, das besonders Gutes denkt, Gutes

redet, Gutes thut, das folgsam, gehorsam und rein ist." Und dann fragt Zarathustra, wo die Seele eines Bösen hingeht, wenn er stirbt. Es wird ihm gesagt wie sie in der Nähe des Hauptes umherirrt und das Gebet, Ke maûm, spricht: — „Welches Land soll ich preisen, wohin soll ich gehen und beten, o Ahura-Mazda?" In dieser Nacht schaut sie so viel Traurigkeit, wie die ganze lebende Welt, und ebenso in der zweiten und dritten Nacht; beim Herannahen der Dämmerung aber geht sie an den Ort der Unreinigkeit und erquickt sich am ühlen Geruche. Ein schlechtriechender Wind weht ihr aus Norden entgegen und es kommt ein garstiges hässliches Weib, ihre eignen bösen Thaten; die Seele thut den vierten Schritt in die ewige Dunkelheit, und die Seele eines Verworfenen fragt: „Wie lange — wehe Dir! — warst Du unterwegs?" Anra-Mainyu aber antwortet spottend mit Worten ähnlich denen, die Ahura-Mazda zu den Guten spricht, und lässt Speise bringen — Gift und Giftgemisch, für diejenigen, welche Böses denken und sprechen und thun und dem Gesetze des Schlechten gehorchen. Der Parse unserer Zeit folgt der dunklen Ueberlieferung des alten Glaubens Zoroasters und bittet um Vergebung für Alles, was er hätte denken, sagen oder thun sollen und nicht gethan hat, für alles, was er nicht hätte denken, sagen oder thun sollen und doch gethan hat — nachdem er zuvor seinen Glauben an das zukünftige Leben folgendermassen bekannt: „Ich habe durchaus keinen Zweifel an der Wahrheit des guten Mazadayaçnischen Glaubens an die Auferstehung und den neuen Leib, an das Ueberschreiten der Tschinwat-Brücke, an eine unabänderliche Vergeltung, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft"[1].

In der jüdischen Theorie erscheint die Lehre von künftiger Vergeltung nach der babylonischen Gefangenschaft nicht mehr in unbestimmten Ausdrücken, sondern als die fest ausgesprochene und tiefgefühlte Ueberzeugung, wie sie es seitdem unter den Kindern Israels geblieben ist. Nicht lange darauf wurde sie durch das Christenthum sanctionirt.

Eine umfassendere Uebersicht über die Lehren vom zukünftigen Leben bei den verschiedenen Nationen zeigt, wie schwierig und zugleich, wie wichtig eine systematische Theorie ihrer Entwicklung ist. Ethnographisch betrachtet, lassen sich die allgemeinen Be-

[1]) *Spiegel „Avesta" ed. Bleek*, vol. III, pp. 136, 163; vgl. Bd. I, pp. XVIII, 90, 141, Bd. II, p. 68.

ziehungen zwischen niederer und höherer Cultur in Betreff des Glaubens an eine zukünftige Existenz etwa folgendermassen auffassen: — Wenn wir an der Grenze von Wildheit und Barbarenthum die Civilisation in zwei Abschnitte theilen, ungefähr da, wo die Cariben oder die Neuseeländer aufhören und die Azteken oder die Tataren anfangen, — so können wir den Unterschied der auf beiden Seiten vorherrschenden Lehren klar erkennen. Auf der wilden Seite haben wir die feste Lehre von umherwandernden Geistern, häufig auch den Glauben an Wiedergeburt in Menschen oder Thieren, über Allem aber steht die Erwartung eines neuen Lebens, das oft in irgend eine entfernte Gegend der Erde, weniger allgemein in die Unterwelt oder an den Himmel versetzt wird. Auf der Seite der Cultur findet sich die Lehre von umgehenden Geistern ebenfalls wieder, aber mit der Tendenz, aus einer Religionslehre zum Volksglauben herabzusinken; die Wiedergeburt wird zu grossen philosophischen Systemen ausgebildet, geht aber doch am Ende an dem Kampfe mit der wissenschaftlichen Biologie zu Grunde; die Lehre von einem neuen Leben nach dem Tode dagegen behauptet mit ungeheurer Zähigkeit ihren Platz, obgleich die Todten durch die Geographie aus jedem irdischen Gebiet vertrieben und Himmel und Hölle aus ihrer bestimmten örtlichen Bedentung mehr und mehr vergeistigt und zu unbestimmten Ausdrücken für künftiges Glück und Elend geworden sind. Ferner finden wir auf der Seite der Uncultur als vorherrschende Idee die Fortdauer der Seele in einem künftigen Zustande, der dem jetzigen Leben gleicht oder doch nach seinem Vorbilde idealisirt und erweitert ist; während auf der Seite der Cultur die Lehre von Gericht und sittlicher Vergeltung ein bedeutendes, wenn auch nicht grade ausschliessliches Uebergewicht hat. Wie hat sich also die historische Entwicklung der theologischen Anschauungen gestaltet, dass sie auf verschiedenen Culturstufen so widersprechende Lehrformen hervorbringen konnte?

In mancher Hinsicht scheinen Theorien, welche die Ideen der Wilden von einer höheren Cultur abzuleiten suchen, nicht ganz unhaltbar zu sein, und in gewissen Fällen ist die Betrachtung irgend einer besonderen wilden Lehre vom zukünftigen Zustande als eines fragmentarischen, veränderten oder verderbten Ueberrestes der Religion höherer Rassen ebenso leicht wie die entgegengesetzte Ansicht, welche von der untersten, rohesten Stufe ausgeht. Es steht einem Jeden die Vermuthung frei, dass die Lehre von der Seelenwanderung bei amerikanischen Wilden und afrikanischen

Barbaren von älteren ausgebildeten Systemen der Metempsychose bei philosophischen Nationen wie den Hindus übrig geblieben ist; dass die nordamerikanische und südamerikanische Lehre von der Fortdauer in einer unterirdischen Welt sich von ähnlichen Anschauungen herleiten lässt, die von Rassen auf der Stufe der alten Griechen geglaubt wurden; dass, wenn rohe Stämme in der alten oder der neuen Welt einigen Todten ein Leben voll Glückseligkeit verheissen, andern ein Leben voller Elend, diese Idee nicht ursprünglich, sondern von cultivirten Nationen geerbt oder angenommen sein kann, welche die Vergeltungslehre fester und systematischer ausgebildet haben. In solchen Fällen ist es ziemlich einerlei, ob man die niedere Rasse als entarteten Spross einer höheren Nation ansieht, oder ob man der einfacheren Annahme beipflichtet, dass sie nur die Ideen irgend eines höher cultivirten Volkes angenommen hat. Diese Ansichten verdienen unsere volle Aufmerksamkeit, denn entartete oder erborgte Glaubenslehren nehmen in dem Ideenkreise uncivilisirter Rassen keine unbedeutende Stelle ein. Doch ist diese Erklärungsweise mehr für einzelne Fälle, als für allgemeine Untersuchungen geeignet; sie ist eher einer stückweisen Behandlung als einem umfassenden Studium der Religionen der Menschheit angemessen. Allgemein durchgeführt würde sie die Lehren der Wilden als ein Flickwerk von Bruchstücken aus verschiedenen Religionen höherer Nationen hinzustellen suchen, die auf schwer verständliche Weise aus ihrer entlegenen Heimat entführt und in entfernte Gegenden der Erde übertragen worden sind. Man kann mit Sicherheit sagen, dass keine Hypothese von der Verschiedenheit der Lehren bei den niederen Stämmen genügende Rechenschaft zu geben vermag, wenn man nicht zugiebt, dass religiöse Ideen in den Gebieten, wo sie herrschend sind, sich auch in nicht geringem Maasse selbständig entwickelt und verändert haben.

Diese Entwicklungstheorie in ihrem vollsten Umfange und in Verbindung mit der Theorie von der Entartung und der Aufnahme von aussen, scheint am besten den allgemeinen hierher gehörigen Thatsachen zu entsprechen. Eine Hypothese, welche den Ursprung der Lehre vom zukünftigen Leben in dem rohen Animismus der niederen Rassen findet und dieselbe im Verlaufe der religiösen Ideen in ihren verschiedenen Entwicklungsformen, die einer genaueren Kenntniss angepasst sind oder einen Theil von luftigeren Glaubenssystemen bilden, weiter zu verfolgen sucht, lässt sich sehr wohl aufrecht erhalten, da sie in leicht verständlicher Uebereinstimmung

mit den Thatsachen steht. Eine solche Theorie, wie sie in den vorhergehenden Kapiteln hinreichend auseinandergesetzt worden ist, gewährt zugleich eine befriedigende Erklärung für die eigenthümlichen Erscheinungen von geistig so tief stehendem Aberglauben, wie die Todtenopfer und vieles Andere, inmitten hochcultivirter Religionen. Jene Erscheinungen, welche die Entwicklungstheorie natürlich als Ueberreste einer niederen Bildungsstufe betrachtet, die sich bis in eine höhere hinein erhalten haben, lassen sich durch die Entartungstheorie keineswegs so leicht erklären. Es giebt sogar mehrere besondere Beweisgründe, welche für die Priorität der wilden vor den civilisirten Formen der Lehre vom zukünftigen Leben sprechen. Wenn die Wilden im Allgemeinen ihre Ansichten von einem anderen Leben aus den religiösen Systemen cultivirter Nationen aufnahmen, so können doch diese Systeme kaum solche gewesen sein, welche die bei jenen herrschenden Lehren von Himmel und Hölle anerkannten. Denn was die örtliche Lage der zukünftigen Welt anbetrifft, so neigen wilde Rassen vorzüglich einer Ansicht zu, die im Glauben civilisirter Völker wenig vertreten ist, nämlich der, dass der Ort des zukünftigen Lebens sich in einer entfernten irdischen Gegend befindet. Noch mehr, der Glaube an einen feurigen Abgrund oder Gehenna, welcher die Phantasie der meisten unwissenden Menschen so mächtig erregt und in Beschlag nimmt, wäre dem Vorstellungskreise der Wilden ganz besonders angepasst gewesen, wenn er ihnen als alter Glaube der Vorfahren überliefert worden wäre. Aber in Wirklichkeit findet sich bei den niederen Rassen so selten eine Anerkennung dieser Idee, dass sogar die wenigen Fälle, wo sie auftritt, dem Verdachte ausgesetzt sind, nicht rein und eingeboren zu sein. Die Annahme, dass die Lehren der Wilden aus den höher civilisirten Religionen herstammen, scheint die nicht zu billigende Voraussetzung einzuschliessen, dass Stämme, welche Ueberlieferungen über Himmel, Paradies oder Hades zu bewahren fähig waren, nichtsdestoweniger die Ueberlieferung von einer Hölle vergessen oder verworfen haben. Auf der einen Seite findet die Fortsetzungstheorie mit ihren Ideen von einem diesem ähnlichen Geisterleben eine directe Bestätigung durch die sinnliche Wahrnehmung in Träumen und Todtenvisionen und kann mit Recht als ein Theil der eigentlichen „Natürlichen Religion“ der niederen Rassen betrachtet werden. Auf der anderen Seite ist die Vergeltungstheorie ein Dogma, welches durch Geistererscheinungen kaum veranlasst, höchstens später unterstützt werden konnte.

Vielmehr wird es durch die ganze gegenwärtige Untersuchung der animistischen Religion vollkommen klar, dass Lehren, die auf niederen Culturstufen rein philosophischer Natur sind, auf höheren eine ethische Bedeutung annehmen; was bei den Wilden nur Anschauung der Natur war, wird unter civilisirten Nationen zu einem Hebel der Sittlichkeit, und hierin liegt der höchst wichtige Unterschied zwischen den beiden grossen Theorien über das Leben der Seele nach dem leiblichen Tode. Der Entwicklungstheorie der Cultur entsprechend, würde dann die wilde Theorie von der Fortdauer, die in keiner Beziehung zur Moral steht, als die ursprünglichere anzusehen sein, die erst in der höheren Civilisation durch die ethische Lehre von der Vergeltung ersetzt worden ist. Diese Ansicht von der Entwicklung der Religion in der fernsten, dunkelsten Vergangenheit stimmt auch mit ihrer thatsächlichen Geschichte, soweit sie innerhalb unserer Kenntniss liegt, überein. Ob wir die alten Griechen mit den späteren Griechen, die alten Juden mit den späteren Juden, die roheren Völker der Erde in ihrem Urzustande mit denselben Völkern nach ihrer Beeinflussung durch die Missionsthätigkeit des Buddhismus, des Islam, des Christenthums vergleichen — das Zeugniss der Geschichte spricht stets für den gleichen Uebergang in ein ethisches Dogma.

Schliesslich wird es gut sein, obgleich eine theologische Untersuchung über den wirklichen Werth von Lehren über das zukünftige Leben hier nicht am Orte ist, wenn wir einer Frage von grossem praktischen Interesse, die innerhalb des Gebietes der Ethnographie wohl berechtigt ist, einige Aufmerksamkeit zuwenden. Welchen Einfluss hat auf den verschiedenen Culturstufen der Glaube an ein zukünftiges Leben auf den Character und die Sittlichkeit der Lebenden gehabt? Wenn wir die wilden Glaubenslehren zum Ausgangspunkte nehmen, so scheinen diese mehr eine speculative Philosophie als eine practische Lebensregel abzugeben. Die niederen Rassen glauben an Lehren vom zukünftigen Leben, weil sie dieselben für wahr halten, aber es ist durchaus nicht überraschend, dass Menschen, die so wenig an das denken, was drei Tage später geschehen wird, von unbestimmten Vorahnungen eines Lebens jenseit des Grabes nur wenig praktisch beeinflusst werden. Ganz abgesehen von der Möglichkeit von Rassen, die allen Glauben an zukünftiges Leben entbehren, giebt es unzweifelhaft von jeher eine grosse Zahl von Menschen, deren Lebensweise durch die Erwartungen, die sie vom zukünftigen Leben haben, kaum berührt wird.

Die Lehre von der Fortdauer, die den Tod gleichsam zu einer blossen Reise in ein neues Land macht, kann nur wenig directe Wirkung auf das Verhalten des Menschen ausüben, sie hat dagegen indirect einen um so grösseren und unheilvolleren Einfluss auf die socialen Zustände, als sie zum Schlachten der Weiber und Sklaven, und zur Schädigung des Eigenthums zum Besten des Todten in der anderen Welt führt. Wenn diese zukünftige Welt für ein glücklicheres Land gehalten wird, so macht der Hinblick darauf die Menschen williger, ihr Leben in der Schlacht zu wagen, er begünstigt die Gewohnheit, die Kranken und Bejahrten in ein besseres Leben zu befördern, er ermuthigt den Selbstmörder, wenn ihm dieses Dasein zu unerträglich geworden ist. Wenn ferner die Mittelstufe zwischen Fortdauer und Vergeltung erreicht ist, und die Idee vorwaltet, dass die männlichen Tugenden, welche hier auf Erden Ansehen und Ehre und Wohlstand verleihen, dort zu noch herrlicherem Ruhme führen werden — so muss dieser Glaube den Beweggründen, welche kühne Krieger und machtvolle Heerführer hervorbringen, noch neue Kraft hinzufügen. Dagegen wird unter Menschen, welche beim Tode in umgehende Geister überzugehen oder in ein düstres Schattenland zu reisen glauben, diese Erwartung den natürlichen Schrecken und die Furcht vor dem Tode noch vermehren. Sie kommen dann auf den Standpunkt des heutigen Afrikaners, dessen Vorstellung vom Tode die ist, dass er keinen Rum mehr trinken, keine schönen Kleider mehr tragen und keine Weiber haben wird. Der Neger unserer Zeit würde in seinem ganzen Umfange den Sinn jener Zeilen im Anfange der Ilias empfinden, wo die „Seelen“ der Helden in den Hades hinabgesendet, „sie selber“ aber den Hunden und den Aasvögeln als Beute hingestreckt sind.

Wenn wir zu der Stufe der höheren Rassen übergehen, so bemerken wir, dass die Vorstellung vom zukünftigen Leben eine immer bedeutendere Stellung in der religiösen Ueberzeugung einnimmt, indem die Erwartung eines Gerichts nach dem Tode an Umfang gewinnt, und, was sie für den Wilden kaum zu sein scheint, zu einem wirklichen leitenden Motiv im Leben wird. Doch darf man nicht etwa annehmen, dass dieser Wechsel in irgend welchem directen Verhältnisse zu der Entwicklung der Cultur vor sich geht. Die Lehre vom zukünftigen Leben hat in der höheren Civilisation kaum tiefere und festere Wurzel gefasst als auf den Mittelstufen derselben. Für die Aegypter, welche nicht das Leben an den

Ufern des Nil, sondern dasjenige im Sonnenuntergangsgebiete des mystischen Amenti als ihr wahres Leben betrachteten, bedeutete die Osiris-Mumie, die bei ihren Festen umher getragen wurde, nicht Zerstörung, sondern Eingang in die Herrlichkeit. Der Moslem sagt, dass die Menschen im Leben schlafen, im Tode aufwachen; der Hindu vergleicht einen Leichnam, den die Seele verlassen hat, mit dem Bett, von dem er sich des Morgens erhebt. Die Sage von den alten Geten, die bei der Geburt weinten, bei der Leichenfeier lachten, verkörpert eine Vorstellung von der Beziehung dieses Lebens zu dem zukünftigen, welche in der Geschichte der Religion immer wieder zum Vorscheine kommt und vielleicht nirgends anmuthiger behandelt ist, als in der Erzählung der 1001 Nacht, wo der Abdallah von der See unwillig die Freundschaft mit dem Abdallah vom Lande abbricht, als er hört, dass die Bewohner des Landes nicht sich freuen und singen, wenn einer stirbt, wie die Bewohner der See, sondern trauern und weinen und ihre Kleider zerreissen. Vorstellungen der Art führten zu jenem krankhaften Asketenthum, welches in dem Leben des buddhistischen Heiligen gipfelt, der nur mit Widerwillen seine Nahrung aus dem Almosenkorbe verzehrt, als ob er Medicin enthielte, der sich in Leichenkleider vom Kirchhofe einhüllt oder sein beschmutzt Gewand so anlegt, als ob es der Verband eines Geschwüres wäre, der den Tod als die Befreiung von dem Elende des Lebens ersehnt, dem als fernstes Traumbild die Hoffnung vorschwebt, dass er nach einer unfassbaren Reihe von Wiedergeburten endlich in der äussersten Vernichtung und im Nichtsein eine Zuflucht sogar vor dem Himmel finden wird.

Der Glaube an eine zukünftige Vergeltung ist in der That ein mächtiger Hebel bei der Gestaltung des Lebens der Völker gewesen. Mächtig zum Guten wie zum Bösen, ist er in den Glaubenslehren vieler Nationen zu allem Möglichen gebraucht worden. Priester haben ihn ohne Bedenken für ihre Berufszwecke verwandt, um ihrer eignen Kaste Wohlstand und Macht zu verschaffen und den geistigen wie socialen Fortschritt in die Schranken ihrer geheiligten Systeme zu fesseln. An den Ufern des Todesflusses stand lange Zeit eine Schaar von Priestern, um alle diejenigen armen Seelen am Uebergange zu hindern, welche ihre Forderungen an Ceremonien, Förmlichkeiten und Gebühren nicht erfüllen konnten. Dies ist die düstere Seite des Gemäldes, wenn wir uns dagegen zu der lichten Seite wenden, wenn wir die Sittenvorschriften höherer Nationen

ins Auge fassen und wahrnehmen, wie Hoffnung und Furcht vor dem zukünftigen Leben dazu dient, ihren Vorschriften grösseres Gewicht zu verschaffen, so wird es klar, dass in weit verschiedenen Religionen die Lehre vom künftigen Gericht zur Förderung des Guten, zur Unterdrückung des Bösen beiträgt, und zwar gemäss den wechselnden Regeln, durch welche die Menschen Recht und Unrecht geschieden haben. Die philosophischen Systeme, welche vom klassischen Alterthume bis zur Neuzeit den Glauben an ein zukünftiges Dasein verwerfen, sind augenscheinlich auf einem Umwege wieder zu dem Ausgangspunkte zurückgelangt, den die rohesten Menschenrassen vielleicht niemals verlassen haben. Wenigstens scheint sich dies in Bezug auf die Lehre von der künftigen Vergeltung zu bestätigen, die dem Glauben der Menschen an den beiden Extremen der Cultur gleich fern liegt. Wie weit das Sittengesetz der höheren Rassen durch den Glauben an ein zukünftiges Leben beeinflusst worden ist, das ist eine schwer zu lösende Frage, in so hohem Masse erkennen auch Ungläubige, die von einem zweiten Leben nichts wissen wollen, die ethischen Principien an, die sich mehr oder weniger unter seinem Einflusse entwickelt und gestaltet haben. Menschen, die für eine Welt oder für zwei leben, haben im Allgemeinen hohe Beweggründe zur Tugend mit einander gemein: die stolze Selbstachtung, welche sie zu dem Leben führt, das sie für ihrer würdig halten; die Liebe zum Guten um des Guten willen und wegen seiner unmittelbaren Erfolge; und über dem Allen den Wunsch, gute Werke zu vollbringen, welche den Urheber überleben, der zwar nicht mehr im Lande der Lebenden weilen wird, um ihren Erfolg zu sehen, der aber aus seinen Erwartungen schon in der Gegenwart ein gewisses Mass von Befriedigung zu ziehen vermag. Dennoch lässt sich nicht leugnen: wer da glaubt, dass sein Lebensfaden einmal und für immer durch die unerbittliche Scheere des Schicksals abgeschnitten werden wird, der weiss sehr wohl, dass er ein Lebensziel und eine Freudigkeit entbehrt, die demjenigen zu Theil wird, der auf ein zukünftiges Leben hofft. Wenige Menschen finden eine wirkliche Befriedigung in der Aussicht auf gänzliche Vernichtung ihrer bewussten Existenz, um hinfort, wie der grosse Buddha, nur in ihren Werken weiterzuleben. Im Gedächtnisse der Freunde erhalten zu bleiben, ist schon etwas. Einige grosse Geister mögen in der Verehrung kommender Geschlechter tausend und mehr Jahre „subjectiver Unsterblichkeit“ geniessen; was aber die Menschheit im Allgemeinen betrifft, so dehnt sich

das persönliche Interesse des Einzelnen kaum über seine Zeitgenossen aus, und sein eignes Andenken überlebt kaum die dritte oder vierte Generation. Aber hoch über allen diesen Gründen der Vernunft übt der Glaube an die Unsterblichkeit einen mächtigen Einfluss auf das Leben aus und erreicht seinen Gipfel in der letzten Stunde, wenn die Trauernden, dem Zeugniss ihrer Sinne entgegen, durch Thränen lächeln und sprechen: Es ist nicht Tod, sondern Leben.

Vierzehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Der Animismus wird zu einer vollständigen Philosophie der natürlichen Religion, durch Ausdehnung der Seelenlehre auf die weitere Lehre von den Geistern. — Begriff der Geister, dem der Seelen ähnlich und offenbar nachgebildet. — Uebergangsstufe: Gewisse Seelen werden zu guten und bösen Dämonen. — Manenverehrung. — Lehre von der Einkörperung von Geistern in menschlichen, thierischen, pflanzlichen oder leblosen Körpern. Heimsuchung und Besessenheit durch Dämonen als Ursache von Krankheit und Orakeleingebung. — Fetischismus. — Einkörperung von Krankheitsgeistern. — Gebundensein der Geister an die körperlichen Ueberreste. — Fetischbildung durch einen Geist, der in einem Objecte eingekörpert ist, ihm anhaftet, oder durch dasselbe wirkt. — Analogieen der Fetischlehre in der modernen Wissenschaft. — Klotz- und Steinverehrung. — Götzendienst. — Ueberlebsel der animistischen Ausdrucksweise in modernen Sprachen. — Verfall der animistischen Naturanschauung.

Der allgemeine Grundgedanke des Animismus, von dem die bisher besprochene Seelenlehre nur einen Abschnitt bildet, entwickelt sich in seiner weiteren Ausbildung zu einer ganz vollständigen Philosophie der natürlichen Religion des Menschengeschlechts. Gemäss jener frühesten kindlichen Auffassung, der das menschliche Leben als der directe Schlüssel für das Verständniss der Natur im Grossen erschien, bezieht die Weltanschauung der Wilden die Erscheinungen derselben im Allgemeinen auf die Willenshandlung alles beherrschender persönlicher Geister, und viele solche Erklärungen der ursprünglichen animistischen Vorstellungsweise sind in der That bei weiterem Fortschreiten der Erkenntniss in „metaphysisches“ und „positives“ Wissen übergegangen. Dennoch lässt sich der Animismus noch vollständig von dem geistigen Standpunkt der Naturvölker durch die Entwicklungsstufen der höheren Cultur hindurch verfolgen, ob nun seine Lehren sich in die anerkannte Religionsphilosophie fortgesetzt und umgestaltet haben, oder ob sie nur noch im Volksaberglauben in schwachen Ueberresten fortleben.

Wenn auch meine Absicht nur dahin geht, in rohen Umrissen diejenigen allgemeinen Züge der spiritualistischen Philosophie vorzuführen, die ich deutlich genug zu erkennen vermag um sie überhaupt darstellen zu können, ohne eine Aufhellung des Dunkels zu versuchen, das noch grosse Gebiete unseres Gegenstandes verhüllt, — so ist doch schon das, woran ich mich wage, eine schwierige Aufgabe, und um so schwieriger durch die Verantwortlichkeit, die damit verknüpft ist. Denn es ist augenscheinlich, dass die Verfolgung des Animismus von seinen Ursprüngen an darin besteht, eine Erklärung für viele Erscheinungen in der mittelalterlichen und modernen Anschauung zu geben, deren Sinn und Bedeutung kaum zu verstehen ist ohne die Hülfe einer Entwicklungstheorie der Cultur, welche die verschiedenen Processe der Neubildung, der Vernichtung, des Ueberlebens und des Wiederauflebens begreift. So werden sogar die verachteten Ideen wilder Rassen ein praktisch wichtiges Beweismittel für die moderne Welt, denn, wie es gewöhnlich der Fall ist, was den Ursprung der Philosophie betrifft, das betrifft auch ihren Werth.

Bei diesem Punkte der Forschung angelangt, kommen wir zur klaren Anschauung des Princips, welches im Laufe unsrer bisherigen Betrachtung in den Gebrauch des Wortes Animismus eingeschlossen war, und zwar in einem Sinne, der über seine engere Bedeutung als Seelenlehre hinausgeht. Indem wir es zur Bezeichnung der Geisterlehre im Allgemeinen anwenden, wird damit praktisch zugegeben, dass die Ideen von Seelen, Dämonen, Gottheiten und irgend welchen anderen Klassen geistiger Wesen Vorstellungen von durchaus ähnlicher Natur sind, und dass die Seelen den ursprünglichsten Begriff in der ganzen Reihe darstellen. Es empfahl sich daher von diesem Gesichtspunkte aus, mit einer sorgfältigen Untersuchung der Seelen zu beginnen, welche die den Menschen, Thieren und Dingen eigenthümlichen Geister sind, ehe wir die Betrachtung der Geisterwelt auf ihren vollen Umfang ausdehnen. Wenn man zugesteht, dass man sich Seelen und andere geistige Wesen als ihrer Natur nach im Wesentlichen ähnlich vorzustellen hat, so ist der Schluss ganz gerechtfertigt, dass diejenigen Vorstellungen, die sich auf directe und den ältesten Menschen leicht zugängliche Zeugnisse stützen, als die früheste und fundamentale Klasse derselben anzusehen sind. Dem zustimmen heisst in Wirklichkeit, sich damit einverstanden erklären, dass die Lehre von der Seele, die sich auf die natürlichen Wahrnehmungen des Urmenschen gründet, der Lehre von

den Geistern erst den Ursprung gab, welche zwar in ihrer weitern Ausdehnung und Umgestaltung ihre allgemeine Theorie andern Zwecken anpasste, dabei aber in ihren Entwicklungsstufen weniger authentisch und feststehend, zugleich phantasiereicher und weiter hergeholt ist. Es scheint als ob die Vorstellung von einer menschlichen Seele, einmal von dem Menschen ergriffen, als Typus oder Vorbild gedient hat, nach welchem er nicht nur seine Ideen von anderen Seelen niedrigeren Grades, sondern auch von geistigen Wesen im Allgemeinen gestaltet hat, von dem winzigsten Elfen, der sich im hohen Grase tummelt, bis hinauf zum grossen Geiste, dem himmlischen Schöpfer und Lenker der Welt.

Die Lehren der Naturvölker rechtfertigen es vollkommen, wenn wir ihre geistigen Wesen im Allgemeinen als ihrer Natur nach den menschlichen Seelen ähnlich betrachten. Es wird sich gleich an zahlreichen Beispielen erweisen, dass man den Seelen dieselben Eigenschaften, wie andern Geistern beilegt, dass man sie in gleicher Weise behandelt, dass sie ohne bedeutende Sprünge sich allen Theilen der allgemeinen Geisterdefinition anpassen. Die ähnliche Natur der Seelen und der anderen Geister ist in der That einer der Gemeinplätze des Animismus von seinen rohesten bis zu seinen höchsten Stufen. Sie zeigt sich schon in den eingebornen neuseeländischen und westindischen Vorstellungen von den „atua“ und den „cemi“, Wesen, die eine besondere Erklärung verlangen, um zu entscheiden, ob es menschliche Seelen, Dämonen oder Gottheiten einer anderen Klasse sind [1]), und so aufwärts bis zu der Angabe des Philo Judaeus, dass Seelen, Dämonen und Engel sich zwar im Namen unterscheiden, in Wirklichkeit aber ein und dasselbe sind [2]), und bis zu dem geistigen Standpunkte des modernen römischkatholischen Priesters, der in der Unterweisung über die Prüfung eines besessenen Patienten gewarnt wird, dem bösen Geiste nicht zu glauben, wenn er vorgiebt, die Seele eines Heiligen oder eines Verstorbenen, oder ein guter Engel zu sein (neque ei credatur, si daemon simularet se esse animam alicujus Sancti, vel defuncti, vel Angelum Bonum) [3]). Nichts kann die ähnliche Natur der Seelen und der anderen geistigen Wesen klarer zur Anschauung bringen, als die Existenz einer vollständigen Uebergangreihe von Vor-

[1]) Siehe *Taylor*, *„New Zealand“*, p. 134; *J. G. Müller*, *„Amer. Urrel.“*, p. 171.
[2]) *Philo Jud. De Gigantibus* IV.
[3]) *Rituale Romanum: De Exorcizandis Obsessis a Daemonio.*

stellungen, und in der That betrachtet man die Seelen Verstorbener als eine der wichtigsten Klassen von Dämonen und Gottheiten.

Es ist eine ganz gewöhnliche Erscheinung, dass wilde Stämme die Seelen der Todten als schädliche Geister fürchten. So sind die Australier bekannt wegen der Ansicht, dass die Geister der unbeerdigten Todten zu böswilligen Dämonen werden[1]; Neuseeländer sind der Meinung, dass die Seelen ihrer Todten ihre Natur so sehr verändern, dass sie ihren nächsten und theuersten Freunden feindselig gesinnt werden[2]; die Cariben sagten, dass von den verschiedenen Seelen des Menschen die einen an den Seestrand gehen und Boote umschlagen machen, während andre in die Wälder gehen und zu bösen Geistern werden[3]; bei den Sioux-Indianern hat man gefunden, dass die Furcht vor der Rache des Geistes im Stande ist, Mordthaten zu verhindern[4]; von einigen Stämmen in Mittelafrika kann man behaupten, dass ihre religiöse Lehre hauptsächlich in dem Glauben an Gespenster besteht, und dass der Hauptzug dieser Gespenster der ist, den Lebenden Uebles zuzufügen[5]. Die Patagonier lebten in steter Furcht vor den Seelen ihrer Zauberer, die nach dem Tode in böse Dämonen übergehen[6]; turanische Stämme Nordasiens fürchten ihre Schamanen nach dem Tode mehr als bei Lebzeiten, denn dieselben werden zu einer besondern Klasse von Geistern, welche die schädlichsten in der ganzen Natur sind und bei den Mongolen die Lebenden plagen, damit sie ihnen Opfer bringen[7]. In China glaubt man, dass die vielen unglücklichen verlassenen Geister in der Unterwelt, zum Beispiel die Seelen von Aussätzigen und Bettlern, den Lebenden empfindlichen Schaden zufügen können; daher müssen sie zu gewissen Zeiten durch Speiseopfer, die freilich dürftig und ärmlich genug sind, besänftigt werden; und ein Mann, der sich unwohl fühlt oder Unglück in seinen Geschäften fürchtet, wird klug thun, etwas Scheinkleidung und falsches Geld für diese „Herren der unteren Regionen“ verbrennen zu lassen[8].

---

[1] *Oldfield*, „*Abor. of Australia*“ in *Tr. Eth. Soc.*“, vol. III, p. 236. Siehe *Bonwick*, „*Tasmanians*“, p. 181.
[2] *Taylor*, „*New Zealand*“, p. 104.
[3] *Rochefort*, „*Iles Antilles*“, p. 429.
[4] *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*“, part. II, p. 195.
[5] *Burton*, „*Central Afr.*“, vol. II, p. 344; *Schlegel*, „*Ewe-Sprache*“, p. XXV.
[6] *Falkner*, „*Patagonia*“, p. 116.
[7] *Castrén*, „*Finn. Myth.*“, p. 122.
[8] *Doolittle*, „*Chinese*“, vol. I, p. 206.

Vorstellungen dieser Art sind in Indo-China und Indien in hohem Maasse vorherrschend; ganze Ordnungen von Dämonen waren dort früher menschliche Seelen, besonders von Leuten, die man unbeerdigt gelassen hatte oder die durch Pest oder Gewalt umgekommen waren, von Hagestolzen oder von Frauen, die im Kindbett gestorben waren, und die nun ihre Rache an den Lebenden ausüben. Sie können jedoch durch Tempel und Opfer freundlich gestimmt werden und sind so in der That eine regelmässige Klasse von Lokalgottheiten geworden[1]). Zu ihnen kann auch die Teufelsseele eines lasterhaften britischen Officiers gezählt werden, den eingeborene Verehrer im Tinnevelly-District noch geneigt zu machen suchen, indem sie Branntwein und Cigarren, die er im Leben liebte, an seinem Grabe zum Opfer bringen[2]). In Indien setzt man sogar die Theorie in Praxis um durch thatsächliche Production von Dämonen, wie die beiden nachfolgenden Berichte bezeugen. Ein Brahmane, auf dessen Ländereien ein Kschatriya Raja ein Haus gebaut hatte, schnitt sich zur Rache selbst den Leib auf und wurde zu einem Dämon von der Art der sogenannten brahma-dasyu, der seitdem der beständige Schrecken des ganzen Landes war und eine der gewöhnlichsten Dorfgottheiten in Kharakpur ist[3]). Gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts lebten zwei Brahmanen, aus deren Haus ein Mann unrechtmässig, wie sie glaubten, vierzig Rupien entwendet hatte; darauf machte sich einer von den Brahmanen daran, seiner eigenen Mutter den Kopf abzuschlagen, mit der ausgesprochenen, von Mutter und Sohn gehegten Absicht, dass ihr Geist, vierzig Tage lang durch den Schlag einer grossen Trommel rege erhalten, den Dieb ihres Geldes und seine Helfershelfer heimsuchen, peinigen und zu Tode jagen möge. Indem sie in ihren letzten Worten erklärte, dass sie den Dieb vernichten werde, gab das tückische alte Weib wohlüberlegt ihr Leben auf, um Geisterrache wegen jener vierzig Rupien zu nehmen[4]). An Beispielen wie diesen wird es klar, dass wir die gewöhnlichen älteren und neueren europäischen Erzählungen von unheilvollen Dämonengeistern

[1]) *Bastian*, *„Oestl. Asien"*, Bd. II, pp. 129, 416; Bd. III, pp. 29, 257, 278; *„Psychologie"*, pp. 77, 99; *Cross*, *„Karens"*, l. c. p. 316; *Elliot* im *„Journ. Eth. Soc."*, vol. I, p. 115; *Buchanan*, *„Mysore etc."* in *Pinkerton*, vol. VIII, p. 677.

[2]) *Shortt*, *„Tribes of India"*, in *„Tr. Eth. Soc."*, vol. VII, p. 192; *Tinling*, *„Tour round India"*, p. 19.

[3]) *Bastian*, *„Psychologie"*, p. 101.

[4]) *J. Shore* in *„Asiatic Res."*, vol. IV, p. 331.

bis auf die Psychologie der niederen Rassen zurück verfolgen können. Die alte Furcht fährt jetzt noch fort, für den alten Glauben zu sprechen.

Es ist ein Glück für die menschliche Vorempfindung vom Tode und für die Behandlung der Alten und Kranken, dass Schrecken und Hass keine hervorragende Rolle in den Vorstellungen von vergöttlichten Vorfahren spielen, die man im Allgemeinen als freundliche Schutzgeister, wenigstens ihren eigenen Verwandten und Verehrern gegenüber, ansieht. Die Manenverehrung ist eines der weitesten Gebiete in der Religion des Menschengeschlechts. Ihre Grundzüge sind nicht schwierig zu verstehen, denn sie nehmen vollständig die gesellschaftlichen Beziehungen der Welt der Lebenden auf. Der todte Vorfahr, jetzt in eine Gottheit übergegangen, fährt einfach fort, seine Familie zu beschützen und Dienst und Gehorsam wie ehedem von ihnen zu erhalten; der todte Häuptling wacht noch über seinen Stamm, bewahrt noch seinen Einfluss, indem er den Freunden hilft, den Feinden Schaden zufügt, er belohnt noch das Gute und bestraft das Böse mit Strenge. Es wird genügen, an einigen charakteristischen Beispielen die allgemeine Stellung der Manenverehrung unter den Menschen von der niederen Cultur an klar zu machen [1]). In den beiden Amerikas erscheint sie nicht selten, von der niederen wilden Stufe der brasilianischen Camacanen bis zu dem etwas höheren Standpunkte der nördlichen Indianerstämme, von denen wir hören, dass sie die Geister ihrer Vorväter um gutes Wetter oder um Glück auf der Jagd bitten und sich vorstellen, wenn ein Indianer ins Feuer fällt, die Geister der Vorfahren hätten ihn hineingestossen, um ihn für die Vernachlässigung der herkömmlichen Gaben zu bestrafen, während die Natschez von Louisiana sogar soweit gegangen sein sollen, Tempel für Todte zu erbauen [2]). Wenden wir uns zu den dunklen Rassen des stillen Oceans, so finden wir, dass die Tasmanier ihre Kranken rings um eine Leiche auf dem Scheiterhaufen legen, damit der Todte in der Nacht kommen und die Teufel austreiben möge, welche die Krankheiten veranlassten; es wird im Allgemeinen von den Eingebornen versichert, dass sie ganz unbedingt an die Wiederkehr der Geister

[1]) Gesammelte Einzelheiten der Manenverehrung s. bei *Meiners*, „*Geschichte der Religionen*", Bd. I, Buch 3. *Bastian*, „*Mensch*", Bd. II, pp. 402—11; „*Psychologie*", pp. 72—114.

[2]) *J. G. Müller*, „*Amerik. Urrel.*", pp. 73, 173, 209, 261; *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part. I, p. 39, part. III, p. 237; *Waitz*, „*Anthropologie*", Bd. III, pp. 191, 204.

ihrer verstorbenen Freunde oder Verwandten glauben, welche ihnen je nach den Verhältnissen Gutes oder Böses zufügen [1]). In Tanna sind die Götter Geister der verstorbenen Vorfahren, und bejahrte Häuptlinge werden nach dem Tode zu Gottheiten, die das Wachsthum der Yam- und Fruchtbäume leiten und von den Insulanern Gebete und Opfer an Erstlingsfrüchten dargebracht erhalten [2]). Auch die hellfarbigeren Polynesier stehen in dieser Beziehung nicht zurück. Unter den grossen mythologischen Göttern von Tonga und Neuseeland bilden die Seelen der Häuptlinge und Krieger eine niedere, aber thätige und mächtige Ordnung von Gottheiten, welche sich im tonganesischen Paradiese zu Gunsten der Menschen bei den höheren Gottheiten verwenden, welche die Kriegszüge der Maoris auf dem Marsche leiten, über ihnen schweben, ihnen Muth in der Schlacht verleihen, argwöhnisch ihre eignen Stämme und Familien überwachen und jeden Verstoss gegen die heiligen Gesetze des Tapu bestrafen [3]). Von dort verfolgen wir die Lehre nach den malayischen Inseln, wo man von den Seelen der verstorbenen Vorfahren Glück im Leben und Hülfe im Unglück erwartet [4]). Auf Madagaskar ist die Verehrung der Geister der Todten in merkwürdiger Weise mit den Vazimbas, den Ureinwohnern des Landes verknüpft, die noch als eine besondere Rasse im Innern fortleben sollen, und deren eigenthümliche Gräber auch in andern Districten ihre frühere Herrschaft bezeugen. Diese Gräber, von geringem Umfange und durch einen Steinhaufen und einen aufrechten Steinblock oder Altar gekennzeichnet, sind Orte, auf welche die Malagasy mit Furcht und zugleich mit Verehrung blicken; ihr Gesicht wird ernst und traurig, wenn sie nahe daran vorbeigehen. Einen Stein zu nehmen oder einen Zweig von einem dieser Gräber zu pflücken oder im Dunkeln dagegen zu laufen, würde von den erzürnten Vazimbas damit geahndet werden, dass sie Krankheit über den Missethäter verhängen oder ihn in der Nacht in das Land der Geister abholen. Der Malagasy ist so in den Stand gesetzt, jedes auf andre Weise unerklärliche Leiden dadurch zu erklären, dass er sich wissentlich oder unwissentlich gegen einige Vazimbas vergangen hat. Sie sind

[1]) *Backhouse*, „*Australia*", p. 105; *Bonwick*, „*Tasmanians*", p. 182.

[2]) *Turner*, „*Polynesia*", p. 88.

[3]) *Mariner*, „*Tonga Is.*", vol. II, p. 104; *S. S. Farmer*, p. 126; *Shortland*, „*Trads. of N. Z.*", p. 81; *Taylor*, „*New Zealand*", p. 108.

[4]) *J. R. Forster*, „*Observations*", p. 604; *Marsden*, „*Sumatra*", p. 258; „*Journ. Ind. Archip.*" vol. II, p. 234.

in der That nicht immer böswillig, sie können versöhnlich oder unversöhnlich sein oder an beiden Eigenschaften Theil haben. So kommt es so weit, dass den Altarstein, den lange vorher irgend eine rohe eingeborene Familie zum Andenken oder zum pflichtschuldigen Speiseopfer für einen todten Verwandten errichtete, eine verdrängende barbarische Rasse jetzt mit dem heissen Fette der Opferthiere bestreicht und die Köpfe von Geflügel und Schafen, sowie die Hörner von Farren darauf legt, damit der geheimnissvolle Bewohner mit seinen übermenschlichen Kräften freundlich, nicht grausam gesinnt sei [1]).

Auf dem Festlande von Afrika erscheint die Manenverehrung in der äussersten Bestimmtheit und Stärke. So siegen Sulu-Krieger in der Schlacht, von den „Amatongo", den Geistern ihrer Vorfahren unterstützt; wenn aber die Todten den Lebenden den Rücken wenden, so fallen die Lebenden im Kampfe und werden ihrerseits zu Geistern der Vorfahren. Im Zorne bemächtigt sich der Itongo des Leibes eines lebenden Menschen und schlägt ihn mit Krankheit oder Tod; wohlwollend verleiht er Gesundheit, Vieh, Korn und Alles, was der Mensch sich wünscht. Sogar die kleinen Kinder und die alten Frauen, die im Leben von wenig Belang sind, werden beim Tode Geister von grosser Macht; die Kinder wegen ihrer Reinheit, die alten Weiber wegen ihrer Bosheit. Aber besonders ist es das Haupt einer jeden Familie, das die Verehrung der ganzen Verwandtschaft geniesst. Warum dies ganz natur- und vernunftgemäss so ist, erklärt ein Sulu folgendermassen: „Zwar verehren sie alle die vielen Amatongo ihres Stammes, die um sie ein grosses Gehege zu ihrem Schutze machen, aber ihr Vater geht vor alle andern, wenn sie die Amatongo verehren. Ihr Vater ist ein grosser Schatz für sie, auch wenn er todt ist. Und diejenigen seiner Kinder, die schon erwachsen sind, kennen ihn gründlich, seine Güte und seine Tapferkeit". „Die schwarzen Leute verehren nicht alle Amatongo, das heisst, alle Todten ihres Stammes, ohne Unterschied. Allgemein gesprochen, wird das Haupt eines jeden Hauses von den Kindern dieses Hauses verehrt; denn sie kennen die Alten, die todt sind, nicht, ebensowenig ihre Ehrennamen oder ihre eigentlichen Namen. Aber ihr Vater, den sie kannten, ist das Haupt, mit dem sie in ihrem Gebete anfangen und aufhören, denn ihn kennen sie am besten und seine Liebe zu seinen Kindern; sie erinnern sich seiner

[1]) *Ellis*, *„Madagascar"*, vol. I, pp. 123, 423

Freundlichkeit gegen sie, während er lebte, halten sich daran und sagen: Er wird uns jetzt, da er todt ist, in derselben Weise behandeln. Wir wissen keinen Grund, warum er sich um Andere ausser uns kümmern sollte, er wird sich um uns allein bekümmern"[1]. Wir werden an einer andern Stelle sehen, wie der Sulu die Reihe seiner göttlichen Vorfahren rückwärts verfolgt, bis er zu einem ersten Stammvater des Menschen und Schöpfer der Welt, dem uranfänglichen Unkulunkulu kommt. In Westafrika zeigt sich die Manenverehrung in ihren beiden entgegengesetzten Typen: Einerseits versetzen die Neger von Nordguinea die Seelen der Todten ihrem Leben entsprechend in die Klasse der guten oder der bösen Geister, und die letzteren verehren sie um so eifriger, als die Furcht für ihren Geist ein stärkerer Impuls ist, als die Liebe. Andrerseits finden wir in Südguinea, dass man den alten Leuten bei ihren Lebzeiten die höchste Achtung zollt, die in Verehrung übergeht, wenn der Tod sie zu noch höherem Einflusse erhoben hat. Dort bringen die Lebenden den Todten Speise und Trank und sogar einen kleinen Theil ihres Handelgewinnes; an ihre todten Verwandten wenden sie sich besonders um Hülfe in den Prüfungen des Lebens und „es ist nichts Ungewöhnliches, grosse Gruppen von Männern und Frauen in Zeiten der Gefahr oder der Noth auf einem hohen Bergrücken oder an dem Saume eines dichten Waldes versammelt zu sehen, wo sie in den kläglichsten und rührendsten Tönen die Geister ihrer Vorfahren anrufen[2].

In Asien kommt die Manenverehrung in allen Richtungen zum Vorschein. Die rohen Veddas von Ceylon glauben an den Schutz der Geister der Todten; diese, sagen sie, sind immer wachsam, kommen zu ihnen in der Krankheit, besuchen sie in Träumen und verleihen ihnen Wild auf der Jagd; und in jedem Unglücke, in jeder Noth rufen sie die „verwandten Geister" um Hülfe an, besonders die Schatten der verstorbenen Kinder, die „Kindergeister"[3]. Unter den südlichen Stämmen, deren Religionen mehr oder weniger vorbrahmanische und vorbuddhistische Zustände darstellen, erscheinen weit verbreitete deutliche Spuren eines alten und über-

[1]) *Callaway*, „*Religions System of Amazulu*", part. II. S. auch *Arbousset* und *Daumas*, p. 69; *Casalis*, „*Basutos*", pp. 248—254; *Waitz*, „*Anthropologie*" Bd. 2, pp. 411, 419; *Magyar*, „*Reisen in Südafrika*", pp. 21, 335 (Congo).

[2]) *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*", pp. 217, 388—393. S. *Waitz*, Bd. II, pp. 181, 194.

[3]) *Bailey* in „*Tr. Eth. Soc.*", vol. II, p. 301; vgl. *Taylor*, „*New Zealand*", p. 153

lebenden Cultus der Vorfahren [1]). Unter den turanischen Stämmen, die über die nördlichen Gegenden der alten Welt zerstreut sind, lässt sich etwas Aehnliches von den Mongolen anführen, welche die fürstlichen Seelen der Familie Dschenghis Khans als gute Gottheiten verehrten, deren Haupt der göttliche Dschenghis selber ist [2]). Auch die asiatischen Völkerschaften von höherer Cultur haben den durch die Zeit geheiligten Gebrauch nicht fallen lassen. In Japan ist der „Weg der Kami", den Fremden besser unter dem Namen der Sin-tu Religion bekannt, eins der staatlich anerkannten Glaubenssysteme, und damit wird in Hütte und Palast noch die Religion der alten rohen Bergstämme des Landes aufrecht erhalten, welche ihre göttlichen Vorfahren, die Kami, verehrten und um Hülfe und Segen zu ihnen beteten. In die Zeit dieser alten Kami, sagen die heutigen Japanesen, gehören die rohen Steingeräthschaften, die man im Boden von Japan wie anderswo findet; für uns legen sie Zeugniss ab zwar nicht von göttlicher, aber von wilder Abstammung [3]). In Siam scheuen sich die niederen Klassen, die grossen Götter zu verehren, um nicht durch Unwissenheit gegen den sehr complicirten Ritus zu verstossen; sie ziehen es vor, zu den „Theparak" zu beten, einer niederen Ordnung von Gottheiten, unter denen die Seelen grosser Männer nach dem Tode eine Stelle einnehmen [4]). In China ist, wie allgemein bekannt, die Verehrung der Vorfahren die herrschende Religion des Landes, und dem Geiste eines Europäers eröffnen sich interessante Probleme in dem Schauspiel eines Volkes, das so Jahrtausende hindurch die Lebenden bei den Todten gesucht hat. Nirgends zeigt sich der Zusammenhang zwischen elterlicher Autorität und Conservativismus deutlicher als hier. Die Verehrung der Vorfahren, schon während ihres Lebens begonnen, wird nicht unterbrochen, sondern verstärkt, wenn der Tod sie zu Gottheiten macht. Der Chinese, körperlich und geistig im Staube liegend vor den Gedächtnisstafeln der Seelen seiner Vorfahren, denkt wenig daran, dass er dadurch der Menschheit nur den Beweis liefert, eine wie gewaltige Macht der kindliche Gehorsam ausüben

---

[1]) *Bucharan*, „*Mysore*" in *Pinkerton*, vol. VIII, p. 674—7. Vgl. *Macpherson*, „*India*", p. 95 (Khonds).

[2]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 122; *Bastian*, „*Psychologie*", p. 90; *S. Palgrave*, „*Arabia*", vol. I, p. 373.

[3]) *Siebold*, „*Nippon*", vol. I, p. 3, vol. II, p. 51; *Kämpfer*, „*Japan*" in *Pinkerton*, vol. VII, p. 672, 680, 723, 755.

[4]) *Bastian*, „*Oestl. Asien*", Bd. III, p. 250.

kann, indem er das Abweichen von den elterlichen Einrichtungen verhindert und den Fortschritt der Civilisation aufhält. Die Vorstellung, dass die Seelen der Todten an dem Glücke und Ruhme ihrer Nachkommen Antheil nehmen, ist in der Welt weit verbreitet, aber die meisten solcher Ideen würden dem Chinesen unbestimmt und unhaltbar erscheinen, der mit angestrengtem Wetteifer nach Ehrenbezeigungen sucht in der ganz speciellen Absicht, seine todten Vorfahren zu verherrlichen, und dessen Rang und Titel seinen verstorbenen Vater oder Grossvater ebenfalls zu einer noch höheren Stufe erhebt, grade als ob man in England Zacharias Macaulay und dem Maler Copley jetzt officiell Baronskronen auf ihren Grabstein setzte[1]). Wie es so oft geschieht, was dem einen Volke wie ein Scherz erscheint, hat für ein anderes einen vernünftigen Sinn. Es giebt 300 Millionen Chinesen, die kaum einen schlechten Spass darin erblicken würden, wenn Charles Lamb sein thörichtes Zeitalter schmäht, das ihn nicht lesen will, und erklärt, dass er für das Alterthum schreiben würde. Wäre er selbst ein Chinese gewesen, so würde er sein Buch in allem Ernste zum Besten seines Urgrossvaters geschrieben haben. Unter den Chinesen ist die Manenverehrung kein Zeichen blosser Dankbarkeit. Die Lebenden brauchen die Hülfe der Geister der Vorfahren, welche die Tugend belohnen und das Laster bestrafen: „Der erhabene Ahnherr möge Dir, o Fürst, vieles Gute verschaffen!" — „Vorfahren und Väter werden Dich verlassen und Dich aufgeben und Dir nicht zu Hülfe kommen, und Du wirst sterben." Wenn zur Zeit der Noth keine Hülfe erscheint, so macht der Chinese seinem Vorfahren Vorwürfe oder geht sogar soweit, an dessen Existenz zu zweifeln. So rufen in einer chinesischen Ode die Leidenden bei einer furchtbaren Dürre: „Heu-tsi kann oder will nicht helfen .... Unsere Vorfahren sind gewiss umgekommen .... Vater, Mutter, Vorfahren, wie könnt Ihr dies ruhig ertragen!" Auch schliesst die Manenverehrung nicht innerhalb der Schranken des engen Familienkreises ab; sie bringt im Laufe ihrer natürlichen Entwicklung durch Vergöttlichung der verstorbenen Helden eine Reihe von höheren Göttern hervor, die vom Volke im Allgemeinen verehrt werden. So war nach der Sage der Kriegsgott oder kriegerische Weise einst im menschlichen Leben ein hervorragender Krieger, der Gott der Künste war ein kunstfertiger Arbeiter und Erfinder von Werkzeugen, der Schweinegott

[1]) Die Söhne dieser Beiden wurden zu Baronen ernannt.

war ein Sauhirt, der seine Ferkel verlor und vor Kummer starb; der Spielergott, ein verzweifelter Spieler, der sein Alles verlor und aus Mangel zu Grunde ging, wird durch ein scheussliches Bild dargestellt, das ein „Teufel, der um Geld spielt“ genannt wird und in dieser Gestalt die Bitten und Gaben notorischer Spieler, seiner Gläubigen, empfängt. Die Geister des San-kea Ta-te und Chang-yuen-sze geniessen von den Opfern, die man in ihren Tempeln ausstellt, und kehren satt und überladen von ihrer Mahlzeit zurück; und der Geist des Confucius ist in seinem Tempel gegenwärtig, wo ihm der Kaiser zweimal jährlich Opfer bringt[1]).

In Bezug auf die Verehrung der Vorfahren stimmt der Hindu in gewissem Grade mit dem Chinesen überein, besonders in der Nothwendigkeit, durch leibliche Abstammung oder durch Adoption einen Sohn zu besitzen, der ihm nach dem Tode die gehörigen Opfer bringt. Die Manen sollen sagen: „Möge in unserer Nachkommenschaft ein Mann geboren werden, der uns am dreizehnten Tage des Monats Reis, in Milch, Honig und Ghi gekocht, darbringt.“ Opfer für die göttlichen Manen, die „pitris“ (patres, Väter), mit vorangehenden und nachfolgenden Opfern für die grösseren Gottheiten, verleihen dem Verehrer Glück und Segen[2]). Im klassischen Europa beschränkt sich die Apotheose einestheils auf das Gebiet der Mythe, wo sie auf fabelhafte Vorfahren Anwendung findet, anderntheils liegt sie auf historischem Boden, wie wenn Caesar und Augustus die Ehre derselben mit dem schlechten Domitian und Commodus theilen. Die eigentlichsten Vertreter der Verehrung der Vorfahren in Europa waren vielleicht die alten Römer, deren Bezeichnung „Manen“ der anerkannte Ausdruck für die Gottheiten der Vorfahren im modernen civilisirten Sprachgebrauch geworden ist; sie verkörperten sie als Bilder (imagines), stellten sie als Schutzgottheiten ihres Hauses auf, brachten ihnen Opfer und feierliche Huldigung dar und zählten sie zu den unteren Göttern, indem sie auf die Gräber schrieben D. M., „Diis Manibus“[3]). Das Vorkommen dieses D. M. in christlichen Grabschriften ist ein oft erwähnter Fall von religiöser Ueberlebung.

[1]) *Plath*, *„Religion der alten Chinesen“*, Th. I, p. 65; Th. II, p. 89; *Doolittle*, *„Chinese“*, vol. I, pp. VI, VIII; vol. II, p. 373; *„Journ. Ind. Archip.“*, New Ser., vol. II, p. 363; *Legge*, *„Confucius“*, p. 92.

[2]) *Manu*, Bch. III.

[3]) Näheres bei *Pauly*, *„Real-Encycl.“*, Art. *„inferi“*; *Smith's „Dic. of Gr. and Rom. Biog. and Myth.“*; *Meiners*, *Hartung*, etc.

Obgleich eine vollständige Verehrung der Vorfahren im modernen Christenthum nicht zur Ausführung kommt, so bleibt in ihm doch bis heute eine wohl bestimmte Verehrung der Todten bestehen. Eine Menge von Heiligen, die einst Männer und Frauen waren, bilden jetzt eine Klasse untergeordneter Gottheiten, die in die Angelegenheiten der Menschen eingreifen und von ihnen Verehrung und Gebete erhalten, die somit streng unter die Definition von Manen fallen. Dieser christliche Todtencultus wurde in Europa im Laufe der religiösen Entwicklung für einen anderen Zweck umgestaltet. Die Lokalgottheiten, die Schutzgötter besonderer Stände und Gewerbe, bei denen die Menschen in besonderen Nöthen besondere Hülfe suchten, waren dem innersten Gefühle des vorchristlichen Europas zu nahestehend und zu theuer, um ohne Ersatz verworfen zu werden. Es zeigte sich leichter, sie durch Heilige zu ersetzen, welche ihre besondere Stellung übernehmen und ihnen sogar in ihren heiligen Wohnungen nachfolgen konnten. Das System der spirituellen Arbeitstheilung wurde im Laufe der Zeit mit einer wunderbaren Genauigkeit in der umfassenden Aufstellung besonderer Heiliger verwirklicht; unter ihnen sind für moderne englische Ohren die bekanntesten: Sta. Caecilia, die Heilige der Musiker; St. Lucas, der Patron der Maler; St. Peter der Fischhändler; St. Valentin der Liebhaber; St. Sebastian der Bogenschützen; St. Crispin der Schuhflicker; St. Hubertus, der den Biss toller Hunde heilt; St. Vitus, der Tolle und Leidende von der Krankheit befreit, die seinen Namen trägt; St. Fiacre, dessen Name jetzt weniger durch seinen Schrein bekannt ist, als durch die Miethskutschen, die im siebzehnten Jahrhundert nach ihm genannt wurden. Um hier nicht im Einzelnen bei einem oft besprochenen Gegenstande zu verweilen, so wird es genügen, zwei besondere Punkte hervorzuheben. Was zunächst die directe historische Nachfolge der christlichen Heiligen auf die heidnischen Gottheiten anbetrifft, so mögen die folgenden Beispiele als zwei sehr vollkommene Illustrationen gelten. Es ist wohl bekannt, dass Romulus, in Erinnerung an seine abenteuerliche Kindheit, nach dem Tode zu einer römischen Gottheit wurde, die der Gesundheit und Sicherheit kleiner Kinder günstig war, so dass Ammen und Mütter ihre schwächlichen Kinder brachten und sie in seinem kleinen runden Tempel am Fusse des Palatinus darstellten. In späten Zeiten wurde an Stelle des Tempels eine Kirche des heiligen Theodorus errichtet und Dr. Conyers Middleton, der die öffentliche Aufmerksamkeit auf

ihre eigenthümliche Geschichte lenkte, sah bei seinen Besuchen dort gewöhnlich zehn bis zwölf Frauen, jede mit einem kranken Kinde auf ihrem Schoosse, in stiller Verehrung vor dem Altar des Heiligen sitzen [1]). Die Ceremonie des Kindersegnens, besonders nach der Impfung, kann dort noch jetzt an Donnerstagen des Morgens gesehen werden. Ferner verdanken St. Cosmas und St. Damianus ihr anerkanntes Amt einer ähnlichen merkwürdigen Folge von Ereignissen. Sie waren Märtyrer, die unter Diocletian zu Aegaeae in Cilicien leiden mussten. Nun war dieser Ort berühmt wegen der Verehrung des Aesknlap, in dessen Tempel die Incubation ausgeübt wurde, d. h. das Schlafen um Orakel zu träumen. Es scheint, als ob die Idee an jenem Orte auf die beiden Lokalheiligen übertragen wurde, denn bald darauf hören wir, dass sie dem Kaiser Justinian in einem Traume erschienen, als er krank in Byzanz lag. Sie heilten ihn und er baute ihnen einen Tempel; ihr Cultus dehnte sich weit und breit aus, und sie erschienen häufig den Kranken, um ihnen anzuzeigen, was sie thun sollten. Die Legende hat es später ausgemacht, dass Cosmas und Damianus, als sie auf Erden lebten, zwei Aerzte gewesen seien, und in jedem Fall sind sie die Schutzheiligen der Heilkunde bis auf diesen Tag [2]). Was zweitens den thatsächlichen Stand des Heiligenglaubens im modernen Europa anbelangt, so tritt es offen zu Tage, dass derselbe unter den gebildeteren Klassen immer mehr in Verfall geräth. Dennoch finden sich auch in der Gegenwart Beispiele, die ebenso extreme Ideen zeigen, wie diejenigen, welche in grösserm Maassstabe vor tausend Jahren herrschend waren. In der Kirche des Jesuitencollegs in Rom liegt St. Aloysius Gonzaga begraben, an dessen Festtage es besonders für die Studenten des Collegs herkömmlich ist, Briefe an ihn zu schreiben, die auf seinen reich geschmückten und erleuchteten Altar gelegt und nachher uneröffnet verbrannt werden. Die wunderbare Beantwortung dieser Briefe wird in einem englischen Buche vom Jahre 1870 fest versichert. In dasselbe Jahr gehört ein englischer Tractat, der eine neuerliche wunderbare Heilung berichtet. Eine italienische Dame, die an Geschwulst und beginnendem Brustkrebs litt, wurde von einem Jesuitenpriester veranlasst, sich dem seligen Johannes Berchmans, einem frommen

[1]) *Middleton*, „*Letters from Rome*"; *Murray's* „*Handbook of Rome*".

[2]) *L. F. Maury*, „*Magie*" etc., p. 249; „*Acta Sanctorum*", 27. Sep.; *Gregor. Turon.*, „*De Gloria Martyr.*", I, 98.

Jesuitennovizen aus Belgien, zu empfehlen, der im Jahre 1621 gestorben war und 1865 heilig gesprochen wurde. Ihr Rathgeber besorgte ihr „drei kleine Päckchen Staub, der aus dem Sarge dieses schuldlosen Heiligen gesammelt war, ein kleines Kreuz aus dem Holze des Zimmers, wo der gesegnete Jüngling wohnte, und etwas von der Watte, in welche der Kopf des verehrungswürdigen Heiligen eingehüllt war". Demgemäss rief die Patientin während neun Tagen der Andacht den seligen Johannes an, verschluckte kleine Portionen seiner Asche in Wasser und zuletzt drückte sie das Kreuz so heftig an ihre Brust, dass sie sich erbrach, schlafen ging und ohne ein Syptom des Uebels wieder aufwachte. Und als der Arzt Dr. Panegrossi die unglaubliche Heilung sah und hörte, dass die Patientin sich an den seligen Berchmans gewendet hatte, da beugte er sein Haupt und sagte: „Wenn solche Aerzte sich ins Mittel legen, so haben wir nichts mehr zu sagen"[1]. — Um die ganze Geschichte der Manenverehrung zusammenzufassen, so ist es klar, dass in unserer Zeit die Todten noch von der bei weitem grösseren Hälfte der Menschen verehrt werden und es mag wohl immer ebenso gewesen sein seit den entferntesten Zeiten der Anfänge der Cultur, wo die Religion der Manen wahrscheinlich ihren Ursprung nahm.

Wir haben bisher gesehen, dass die Lehre von den Seelen denselben die Fähigkeit zuerkennt, entweder unabhängig zu existiren, oder menschliche, thierische oder andere Körper zu bewohnen. Auf Grund des hier verfochtenen Princips, dass die allgemeine Theorie der Geister nach dem Vorbilde der Seelenlehre gestaltet ist, wird es uns möglich sein, von mehreren wichtigen Zweigen der niederen Religionsphilosophie Rechenschaft zu geben, die ohne solche Erklärung in hohem Grade dunkel oder abgeschmackt erscheinen dürften. Wie von Seelen, so glaubt man auch von anderen Geistern, dass sie entweder frei in der Welt umherschweifend existiren und handeln können oder auf längere oder kürzere Zeit in einem materiellen Leibe verkörpert werden. Es wird sich empfehlen, gleich hier die Lehre von der Einkörperung der Seele genau festzustellen, denn ohne sie wird uns in jedem Augenblick eine Schwierigkeit in dem Verständniss der Natur dieser Geister,

[1]) *J. R. Beste*, *„Nowadays at Home and Abroad"*, London 1870, vol. II, p. 44; *„A new Miracle at Rome; being an Account of a Miraculou Cure, etc. etc."*, London (Washburne), 1870.



wie der niedere Animismus sie auffasst, hemmend entgegentreten. Die Lehre von der Einkörperung dient in der wilden und barbarischen Lebensauffassung mehreren höchst wichtigen Zwecken. Einerseits giebt sie eine Erklärung für die Erscheinungen krankhafter Aufregung und Zerrüttung, die in besonders abnormer Weise zum Ausdrucke kommen, und diese Ansicht ist so weit verbreitet, dass sie eine fast allgemeine Krankheitslehre hervorbringt. Andererseits setzt sie den Wilden in den Stand, entweder einen schädlichen Geist in irgend einen fremden Körper zu „bannen" und sich so seiner zu entledigen, oder einen nützlichen Geist zu seinem Dienst in einen materiellen Gegenstand überzuführen, ihn als zu verehrende Gottheit aufzustellen in dem Körper eines Thieres, in einem Klotz oder Stein oder Standbild oder einem anderen Dinge, das den Geist in sich trägt, wie ein Gefäss eine Flüssigkeit enthält; dies bildet den Schlüssel für den engeren Fetischismus und in nicht geringem Maasse auch für die Idolatrie. In die kurze Betrachtung dieser verschiedenen Zweige der Einkörperungstheorie lassen sich gewisse Gruppen von Erscheinungen einschliessen, die oft unmöglich für sich getrennt zu behandeln sind. Diese Fälle gehören theoretisch mehr in das Gebiet der Heimsuchung als der Besessenheit, da die Geister dem Körper nicht thatsächlich innewohnen, sondern nur um ihn herum hängen und schweben und ihn nur von aussen beeinflussen.

Wie man bei normalen Verhältnissen annimmt, dass die Seele des Menschen, die seinen Leib bewohnt, demselben auch Leben verleiht, durch ihn denkt, spricht und handelt, so erklärt ebendasselbe Princip abnorme Zustände des Körpers oder der Seele, indem es die neuen Symptome als durch den Einfluss eines zweiten seelenähnlichen Wesens, eines fremden Geistes hervorgerufen ansieht. Der Besessene, vom Fieber geschüttelt und durchschauert, gefoltert und gequält, als ob irgend ein lebendiges Wesen sein Inneres zerreisse oder durchwühle und Tag für Tag seine Lebenskraft aussauge, wird ganz natürlich einem persönlichen Geiste die Ursache seiner Leiden zuschreiben. In schrecklichen Träumen mag er sogar zuweilen den leibhaftigen Geist oder den nächtlichen Feind erblicken, der ihn mit Alpdrücken peinigt. Besonders wenn die geheimnissvolle unsichtbare Gewalt ihn hülflos zu Boden wirft, ihn zwingt, sich in Convulsionen zu krümmen und zu winden, oder mit Riesenkraft und thierischer Wildheit sich auf die neben ihm Stehenden zu stürzen, wenn sie ihn antreibt, mit verzerrtem Gesicht

und wahnsinnigen Geberden, und mit einer Stimme, die nicht seine gewöhnliche ist und sogar nicht einmal menschlich erscheint, wilde unzusammenhängende Laute der Verzückung auszustossen oder mit einer Begabung und Beredsamkeit, die seine Fähigkeiten im nüchternen Zustande weit übersteigt, zu befehlen, zu rathen, zu prophezeien — ein solcher Mensch scheint denen, die ihn bewachen, und sogar sich selber das blosse Werkzeug eines Geistes geworden zu sein, der ihn ergriffen hat oder in ihn eingefahren ist, eines ihn beherrschenden Dämons, an dessen Persönlichkeit der Patient so unbedingt glaubt, dass er sich oft einen persönlichen Namen für ihn ausdenkt, wodurch es erklärlich wird, dass derselbe in seiner eignen Sprache und seinem eignen Charakter durch seine Sprechorgane redet; endlich verlässt der eingefahrene Geist den verbrauchten und ermatteten Körper und geht davon, wie er gekommen ist. Dies ist die wilde Anschauung von dämonischer Heimsuchung und Besessenheit, die lange Zeit hindurch, wie noch jetzt, die herrschende Theorie von Krankheit und Inspiration bei den niederen Rassen gewesen ist. Sie gründet sich augenscheinlich auf eine animistische Deutung der thatsächlichen Symptome solcher Fälle, die an ihrem richtigen Orte in der geistigen Geschichte der Menschheit als durchaus echt und naturgemäss zu betrachten ist. Die allgemeine Lehre von Krankheitsgeistern und Orakelgeistern scheint ihre früheste, umfassendste und festeste Stellung innerhalb der Grenzen des wilden Culturlebens gehabt zu haben. Wenn wir von ihr eine klare Anschauung in dieser ihrer ursprünglichen Heimat gewonnen haben, so werden wir sie in der weiteren Entwicklung der Civilisation von Stufe zu Stufe verfolgen können, wie sie unter dem Einflusse neuer medicinischer Theorien allmählich zu Grunde geht, aber von Zeit zu Zeit wieder auflebt und sich von neuem ausbreitet und wie sie wenigstens als hinschwindendes Ueberlebsel sich bis in die Mitte unsers modernen Lebens hinein erhält. Aber die Besessenheitstheorie ist uns nicht nur aus den Angaben derer bekannt, welche die Krankheiten in Uebereinstimmung mit ihr zu erklären suchen. Da die Krankheit dem Anfalle der Geister zugeschrieben wurde, so folgt ganz natürlich, dass das eigentliche Heilmittel in der Befreiung von diesen Geistern bestand. So erscheinen die Praktiken der Exorcisten Hand in Hand mit der Lehre von der Besessenheit, von ihrem ersten Auftreten bei den Wilden bis auf ihre Ueberreste in der modernen Civilisation, und nichts vermöchte die Vorstellung, dass eine Krankheit oder eine Gemüths-

erregung durch ein persönliches geistiges Wesen veranlasst wird, deutlicher vor Augen zu führen als das Vorgehen des Exorcisten, der zu ihm spricht, ihm schmeichelt oder droht, ihm Geschenke darbringt, es aus dem Körper des Patienten hervorlockt oder austreibt und es veranlasst, seinen Wohnsitz in einem anderen zu nehmen. Die Erscheinung, dass die beiden grossen Wirkungen, die man einem solchen Geistereinfluss bei der Heimsuchung und der Besessenheit zuschreibt, nämlich die Behaftung mit Krankheiten und die Inspiration von Orakeln, nicht nur mit einander vermischt sind, sondern oft vollständig zusammenfallen, stimmt mit der Ansicht überein, dass beide auf eine gemeinsame Ursache zurückzuführen sind. Auch dass der eingedrungene oder eingefahrene Geist entweder eine menschliche Seele sein oder einer anderen Klasse in der Geisterhierarchie angehören kann, befestigt die Meinung, dass die Besessenheitstheorie auf der gewöhnlichen Anschauung von der Einwirkung der Seele auf den Körper beruht und nach ihr gebildet ist. Bei der Erläuterung dieser Lehre durch typische Beispiele aus der ungeheuren Menge von verwendbaren Einzelheiten wird es kaum möglich sein, unter den einwirkenden Geistern zwischen denen, welche Seelen, und denen, welche Dämonen sind, zu unterscheiden, oder eine feste Grenzlinie zwischen äusserer Heimsuchung durch einen Dämon und innerer Besessenheit, oder dem Zustande eines von Dämonen gequälten Patienten und eines von Dämonen beeinflussten Arztes, Sehers oder Priesters zu ziehen. Mit einem Worte, die Verwirrung dieser beiden Begriffe in der Seele des Wilden stellt nur sehr anschaulich ihren innigen Zusammenhang in der Besessenheitslehre selber dar.

Im australisch-tasmanischen Gebiete werden Krankheit und Tod mehr oder minder bestimmten geistigen Einflüssen zugeschrieben; Beschreibungen von einem Dämon, der den bösen Willen eines Zauberers ausführt, indem er sich seinem Opfer listig von hinten nähert und ihm mit seiner Keule in den Nacken schlägt, oder von dem Geiste eines Todten, der über das Aussprechen seines Namens erzürnt sich in den Leib des Uebelthäters hineinschleicht, um seine Leber zu verzehren, — das sind in der That besonders sprechende Züge des rohen Animismus[1]. Die Theorie von den Krankheitsgeistern findet sich in ihrer extremsten Form bei den Mintiras, einer

[1] *Oldfield* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. III, p. 235; s. *Grey*, „*Australia*“, vol. II, p. 337; *Bonwick*, „*Tasmanians*“, pp. 183, 195.

niederen Rasse der malayischen Halbinsel, ausgebildet. Ihre „hantu" oder Geister haben unter ihren Functionen auch diejenige, Krankheiten zu verursachen; so bewirken die „hantu kalumbahan" Kinderpocken; die „hantu kamang" bringen Entzündungen und Anschwellungen an Händen und Füssen hervor; wird Jemand verwundet, so heftet sich der „hantu pari" an die Wunde und saugt und dies ist die Ursache des Blutfliessens. Und so geht es weiter, wie der Beschreiber sagt, „um alle übrigen aufzuzählen, brauchte man nur den Namen einer jeden Krankheit, die den Mintira bekannt ist, in einen eigenen „hantu" zu verwandeln; wenn irgend eine neue Krankheit aufträte, so würde sie einem „hantu" zugeschrieben werden, der den Namen derselben trägt"[1]). Es wird uns eine Idee von der besonderen Persönlichkeit, die der Krankheitsdämon in der Vorstellung der niederen Rassen besitzt, verschaffen, wenn wir bemerken, dass die Orang Laut desselben Districtes die Zugänge zu einem Orte, wo die Blattern ausgebrochen sind, mit Dornen und Reisern bestreuen, um die Dämonen abzuhalten; gerade wie die Khonds von Orissa die Wege zu ihren Dörfern durch Dornen, Gräben und übelriechendes Oel, das sie auf die Erde giessen, gegen die Blatterngottheit, „Jugah Pennu", abzusperren suchen[2]). Bei den Dajaks auf Borneo heisst „von einem Geiste geschlagen zu sein" soviel wie krank sein; Krankheit kann durch unsichtbare Geister veranlasst werden, indem sie mit unsichtbaren Speeren unsichtbare Wunden schlagen, oder in den Leib der Menschen einfahren und die Seele daraus vertreiben, oder in ihrem Herzen wohnen und sie rasendtoll machen. Im indischen Archipel wird die persönliche halbmenschliche Natur der Krankheitsgeister offen anerkannt, indem man sie mit Festen und Tänzen und mit Speisen besänftigt, die man für sie in den Wäldern aufstellt, um sie zum Verlassen ihrer Opfer zu bewegen, oder indem man winzige Fahrzeuge mit Opfergaben auf die See schickt, damit die Geister, welche ihren Wohnsitz im Innern von Kranken genommen haben, sich einschiffen und nicht wieder zurückkehren[3]). Besonders deutlich ist die animistische Krankheitslehre in Polynesien ausgeprägt, wo

[1]) *Journ. Ind. Archip.*", vol. I, p. 307.

[2]) *Bastian*, „*Psychologie*", p. 204; „*Mensch*", Bd. II, p. 73, s. 125 (Battas); *Macpherson*, „*India*", p. 370. Vgl. auch *Mason*, „*Karens*", l. c. p. 201.

[3]) „*Journ. Ind. Archip.*", vol. III, p. 110, vol. IV, p. 194; *St. John*, „*Far East*", vol. I, pp. 71, 87; *Beckman* in *Pinkerton*, vol. XI, p. 133; *Meiners*, Bd. I, p. 278. S. auch *Doolittle*, „*Chinese*", vol. I, p. 159.

jedes Uebel der göttlichen Einwirkung von Geistern zugeschrieben wird, die dazu durch die Opfer der Feinde oder durch Verletzung der Gesetze des Tapu von Seiten des Heimgesuchten veranlasst werden. So ist auf Neuseeland jede Krankheit durch einen Geist hervorgerufen, besonders durch ein Kind oder einen unentwickelten menschlichen Geist, welcher in den Leib des Leidenden gesandt innerlich nagt und zehrt; und indem der Exorcist den Weg ausfindig macht, auf welchem ein solcher Krankheitsgeist von unten herauf kam, um von der Lebenskraft eines kranken Verwandten zu zehren, so bewegt er ihn durch ein Zaubermittel, auf einen Flachsstengel überzugehen und in seine Heimat zurückzukehren. Wir hören auch von einer Vorstellung, dass die Theile des Körpers — Stirn, Brust, Magen, Füsse etc. — jeder einer Gottheit zugetheilt sind, die darüber Leiden und Schmerzen und Krankheiten verhängen kann[1]). So beeilten sich die Leute auf den Samoa-Inseln, wenn ein Mann dem Tode nahe war, in gutem Einvernehmen von ihm zu scheiden, da sie fest überzeugt waren, dass, wenn er mit Hass gegen irgend Jemand stürbe, er gewiss zurückkehren und Unglück über denselben oder einen der ihm Nahestehenden bringen würde. Dies wurde als eine häufige Quelle von Krankheit und Tod betrachtet, indem der Geist eines verstorbenen Familienmitgliedes wiederkehrend seinen Wohnsitz in dem Kopfe, der Brust oder dem Magen eines Lebenden aufschlug und dadurch Schmerzen oder den Tod veranlasste. Wenn Jemand plötzlich starb, so glaubte man, dass er von dem Geiste, der ihn ergriffen, verzehrt worden sei; und obgleich die Seele eines so Verzehrten auch nach dem gemeinen Geisterlande der Verstorbenen ging, so hatte sie doch dort nicht die Fähigkeit der Sprache und konnte, wenn sie befragt wurde, nur an die Brust schlagen. Dieser Bericht wird noch durch die Bemerkung vervollständigt, dass die Krankheit zufügenden Seelen der Verstorbenen dieselben waren, welche den Lebenden auch unter günstigeren Umständen innewohnten, durch ein Familienmitglied redeten, künftige Ereignisse vorhersagten und Vorschriften über Familienangelegenheiten gaben[2]). Weiter östlich auf den Georgs- und Gesellschafts-Inseln werden böse Dämonen gesandt, um die Leute zu zermartern und mit Convulsionen und hysterischen Anfällen

[1]) *Shortland*, „*Trad. of N. Z.*", pp. 97, 114, 125; *Taylor*, „*New Zealand*", pp. 48, 137.

[2]) *Turner*, „*Polynesia*", p. 236.

zu schlagen, um arme Unglückliche wie mit Widerhaken zu foltern, oder sie innerlich zu zwicken und zu durchwühlen, bis sie im Todeskampfe sich windend zu Grunde gehen. Verrückte dagegen sind mit grosser Scheu zu behandeln, da sie von einem Gotte bewohnt werden, und Idioten verdanken die Freundlichkeit, mit der sie befriedigt und beruhigt werden, dem Glauben an ihre übermenschliche Inspiration [1]). Hier wie auch sonst in der niederen Cultur hat sich der alte thatsächliche Glaube erhalten, der unter civilisirten Menschen in der berühmten Phrase von den „inspirirten Idioten“ zu einem Scherz geworden ist.

Auch in der Ethnographie von Amerika werden rohe Rassen aufgeführt, welche die Ursache von Krankheiten der Einwirkung böser Geister zuschreiben. So glauben die Dakotas, dass die Geister sie für ihre Vergehen bestrafen, besonders wenn sie die Mahlzeiten für die Todten herzurichten unterlassen; diese Geister haben die Macht, irgend einen Geist, wie von einem Bären, einem Hirsch, einer Turteltaube, einem Fisch, Baum, Stein, Wurm oder einem Verstorbenen zu schicken, der in den Patienten einfährt und Krankheit veranlasst. Die Heilkraft des Medicinmannes besteht darin, Zaubersprüche über ihm herzusagen und dabei mit einer Kürbisklapper mit Kügelchen im Innern zu rasseln, zu singen: „He-le-li-lah“ etc, eine symbolische Darstellung des eingedrungenen Wesens, aus Rinde gefertigt, unter Ceremonien zu erschiessen, an dem Orte des Leidens zu saugen um den Geist auszutreiben, endlich Schüsse abzufeuern, wenn man glaubt, dass er auf der Flucht sei [2]). Vorgänge der Art waren in Westindien zur Zeit des Columbus allgemein üblich, als der Frater Roman Pane seine bekannte Erzählung von dem eingeborenen Zauberer schrieb, der die Krankheit von den Beinen des Patienten zog (wie man ein Paar Beinkleider abzieht), der vor die Thür ging, um sie wegzublasen und ihr befahl, nach den Bergen oder nach der See zu gehen; die Procedur schloss mit der regelmässigen Aussaugungskur und der

[1]) *Ellis*, „*Polyn. Res.*“, vol. I, pp. 363, 395 etc.; vol. II, pp. 193, 274; *Cook*, „*3rd. voy.*“, vol. III, p. 131. Näheres über den übermenschlichen Character, der schwächlichen oder geisteskranken Leuten bei anderen Rassen zugeschrieben wird, s. bei *Schoolcraft*, part IV, p. 49; *Martius*, I, p. 633; *Meiners*, Bd. I, p. 323. *Waitz*, Bd. II, p. 181.

[2]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*“, part I, p. 250; part II, pp. 179, 199; part III, p. 498. S. auch *Gregg*, „*Commerce of Prairies*“, vol. II, p. 297 (Comanchen); *Morgan*, „*Iroquois*“, p. 163; *Egede*, „*Greenland*“, p. 186; *Cranz*, p. 269.



vorgeblichen Auszichung eines Steines oder eines Stückes Fleisch oder eines ähnlichen Dinges, von dem man dem Patienten versichert, dass sein Schutzgeist oder Schutzgott es als Krankheitsursache in ihn gelegt habe, zur Strafe dafür, dass er ihm keinen Tempel gebaut oder ihn nicht mit Gebet und Opfern geehrt habe [1]. In Patagonien hielt man Krankheit für durch einen Geist veranlasst, der in den Körper des Leidenden einfährt; „sie glauben, dass jeder Kranke von einem bösen Dämon besessen ist; daher führen ihre Aerzte stets eine Trommel mit Teufelsfiguren bemalt mit sich herum und schlagen dieselbe an dem Bette der Kranken, um den bösen Dämon, der die Störung verursacht, aus dem Körper auszutreiben" [2]. In Afrika werden die Krankheiten, gemäss den religiösen Vorstellungen der Basutos und der Sulus, durch die Geister der Todten veranlasst, welche die Lebenden zu sich holen oder sie zum Darbringen von Fleischopfern antreiben. Sie werden von den Sehern erkannt oder auch von dem Patienten selber, der in seinen Träumen den Geist des Verstorbenen zu sich kommen sieht, um ihn zu peinigen. Congostämme halten in ähnlicher Weise die Seelen der Todten, die in die Stellung von mächtigen Geistern übergegangen sind, für die Ursachen von Krankheit und Tod unter den Menschen. So wird in diesen beiden Gebieten die Medicin ein gänzlich religiöser Gegenstand, der in Sühnopfern und Gebeten besteht, welche man an die Krankheit zufügenden Manen richtet. Die Barolongs bringen Geisteskranken, als unter dem directen Einflusse einer Gottheit stehend, eine Art von Verehrung dar, während in Ostafrika für Tollheit und Verstandesschwäche die einfache typische Erklärung gilt — „er hat Teufel" [3]. In dem Glauben, dass ein Krankheitsanfall von irgend einem geistigen Wesen veranlasst worden ist, können westafrikanische Neger zu ihrer Beruhigung ausfindig machen, welche Art von Geist es gethan hat und warum. Der Patient kann seinen „Wong" oder Fetischgeist vernachlässigt haben, der ihn deswegen mit Krankheit heimsucht; oder es kann seine eigene „Kla", d. h. sein persönlicher Schutzgeist sein, der

---

[1]) *Roman Pane* XIX in *„Life of Colon"* in *Pinkerton*, vol. XII, p. 87.

[2]) *D'Orbigny*, *„L'homme Américain"*, vol. II, pp. 73, 168. S. auch *J. G. Müller*, pp. 207, 231 (Cariben); *Spix* und *Martius*, *„Brasilien"*, Bd. I, p. 70; *Martius*, *„Ethnogr. Amer."*, Bd. I, p. 646 (Macusis).

[3]) *Casalis*, *„Basutos"*, p 347; *Callaway*, *„Rel. of Amazulu"*, p. 147 etc.; *Magyar*, *„Süd-Afrika"*, p. 21 etc.; *Burton*, *„Central-Afr."*, II, pp. 320, 354.

auf Befragen kund thut, dass er nicht ehrfurchtsvoll genug behandelt worden ist etc.; oder es kann ein „Sisa“ sein, der Geist eines Todten, der auf diese Weise zu erkennen giebt, dass er vielleicht einen Goldschmuck begehrt, den er beim Tode zurückliess [1]). Natürlich besteht dann das Heilmittel darin, die Wünsche des Geistes zu erfüllen. Eine andre Seite der Lehre der Neger von den Krankheitsgeistern tritt in der folgenden Beschreibung von Guinea durch den Missionar Rev. J. S. Wilson hervor: „Besessenheit durch Dämonen ist nichts Seltenes und die Handlungen derer, welche man einem solchen Einflusse unterworfen glaubt, sind ganz unbestreitbar den im neuen Testament beschriebenen nicht unähnlich. Wahnsinnige Geberden, Convulsionen, Schaum vor dem Munde, Thaten übernatürlicher Kraft, wüthende Verzückungen, körperliche Selbstverletzungen, Zähneknirschen und andre Erscheinungen von ähnlichem Charakter können in den meisten der Fälle, die man diabolischem Einflusse zuschreibt, beobachtet werden“ [2]). Ohne Zweifel hat die Bemerkung, die zu wiederholten Malen von Reisenden gemacht worden ist, ihre volle Richtigkeit, dass die spiritualistische Theorie der Krankheiten einen Fortschritt in der ärztlichen Kunst bei den niederen Rassen gradezu verhindert hat. So suchen bei den Bodos und Dhimals in Nordostindien, wo man alle Krankheiten einer Gottheit zuschreibt, die den Patienten wegen irgend eines Vergehens oder einer Vernachlässigung bestraft, die Exorcisten den beleidigten Gott zu finden und durch das versprochene Opfer eines Schweins zu versöhnen; diese Exorcisten sind eine Priesterklasse, und das Volk hat keine andern Aerzte ausser ihnen [3]). Wo nur immer die weitverbreitete Lehre von den Krankheitsdämonen herrscht, da hat der menschliche Geist, von Förmlichkeiten und Ceremonien erfüllt, kaum noch Raum für Vorstellungen von Arzenei und Diät übrig behalten.

Die Fälle, in denen Krankheitsbesessenheit in Orakelbesessenheit übergeht, sind besonders eng mit hysterischen, convulsivischen und epileptischen Affectionen verknüpft. Backhouse beschreibt einen eingeborenen tasmanischen Zauberer, „mit Anfällen einer krampfartigen Contraction der Muskeln auf der einen Seite der

[1]) *Steinhauser*, „*Religion des Negers*“ im „*Magazin der Evang. Missions- und Bibel-Gesellschaften*“. Basel 1856, No. 2, p. 139.

[2]) *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*“, pp. 217, 388.

[3]) *Hodgson*, „*Abor. of India*“, pp. 163, 170.

Brust behaftet, was er dem Teufel zuschreibt, wie dies auch bei allen anderen Krankheiten gewöhnlich ist"; diese Krankheit diente dazu, dem Volke seine göttliche Inspiration zu beweisen[1]. Als Dr. Mason in der Nähe eines Dorfes der heidnischen Pwos predigte, bekam ein Mann einen epileptischen Anfall, indem sein Hausgeist über ihn kam, dem Volke das Anhören des Missionars zu verbieten, und er gab wie ein Wahnsinniger singend seine Beschuldigungen von sich. Derselbe wurde später bekehrt und erzählte dem Missionar, „dass er über sein früheres Treiben keine Rechenschaft geben könne, dass es ihm aber sicher schiene, als ob ein Geist spräche und er nur sagen müsste, was jener ihm mittheilte". In diesem karenischen District steht auch noch der eingeborene „Wi" oder Prophet in Flor, dessen Beschäftigung darin besteht, sich künstlich in den Zustand zu versetzen, in dem er die Seelen der Verstorbenen sehen, ihre entfernte Heimath besuchen, ja sogar sie in ihren Leib zurückrufen und somit Todte auferwecken kann; diese Wis sind nervös leicht erregbare Menschen, die sich zu Medien besonders eignen und beim Orakelgeben wirklich in Convulsionen verfallen[2]. Ganz besonders lehrreich sind die eingehenden Beschreibungen Dr. Callaway's von dem Zustande des Sulu-Wahrsagers, dessen Symptome dem Besessensein durch die „Amatongo" oder Geister der Vorfahren zugeschrieben werden; die Krankheitserscheinung ist sehr gewöhnlich und verschwindet bei Einigen von selber, Andere lassen den Geist, der dieselbe veranlasst, versöhnen, noch Andere lassen den Anfällen ihren Lauf und werden Wahrsager von Beruf, deren Fähigkeit, verborgene Dinge aufzufinden und scheinbar sonst nicht zu erlangende Auskunft zu ertheilen, von eingeborenen Augenzeugen fest versichert wird, wenn dieselben auch dabei gegen ihre Kniffe und ihre Misserfolge nicht blind sind. Am vollkommensten ist die Beschreibung eines hysterischen Visionärs, der die Krankheit hatte, „welche der Gabe des Wahrsagens vorangeht". Dieser Mann beschreibt jenes wohlbekannte Symptom der Hysterie, das schwere Gewicht, das in seinem Körper bis hinauf in die Schultern kriecht, seine lebhaften Träume, seine wachen Visionen von Gegenständen, die nicht da sind, wenn er sich nähert, die Lieder, die ihm in den Sinn kommen, ohne dass er sie gelernt hat, endlich das Gefühl, in der Luft zu fliegen. Der Mann stammte „aus einer sehr sensitiven

---

[1]) *Backhouse*, *„Australia"*, p. 103.

[2]) *Mason* in *Bastian*, *„Oestl. Asien"*, vol. II, p. 414; *Cross*, l. c. p. 305.

Familie, die viele Doctoren hervorbringt"[1]). In der That scheinen Personen, deren körperliche Schwäche krankhafte Kundgebungen veranlasst, von der Natur dazu bestimmt zu sein, Seher und Zauberer zu werden. Unter den Patagoniern wurden Leute, die von Fallsucht oder vom Veitstanz ergriffen waren, auf einmal zu Magiern erwählt, da sie von den Geistern selbst dazu bestimmt seien, die sie besessen hielten, peinigten und ihnen Zuckungen verursachten[2]). Unter sibirischen Stämmen wählen die Schamanen Kinder aus, die Convulsionen unterworfen sind, als besonders befähigt, zu dem Stande auferzogen zu werden, der leicht geeignet ist, sich mit den epileptischen Neigungen, zu denen er gehört, zu vererben[3]). So beginnt schon in der niedersten Cultur eine Klasse von kränklich brütenden Gottbegeisterten jene Gewalt auf die Seele ihrer heiterern Mitmenschen auszuüben, die sie in so bemerkenswerther Weise durch den ganzen Lauf der Geschichte hindurch festgehalten haben.

Krankhafte orakelmässige Kundgebungen werden meistentheils absichtlich hervorgerufen und überdies übertreibt sie der Zauberer von Profession gewöhnlich oder erheuchelt sie gänzlich. Bei den echteren Offenbarungen kann das Medium so stark von der Idee ergriffen werden, es sei von einem Geiste besessen, der aus ihm rede, dass es nicht nur den Namen dieses Geistes angeben und in dessen Charakter sprechen kann, sondern dass es auch möglicherweise in gutem Glauben seine Stimme ändern kann, um sie den Worten des Geistes anzupassen. Diese Gabe der Geistersprache, welche zur Bauchrednerei im alten und eigentlichen Sinne des Worts gehört, artet natürlich leicht in blosse Betrügerei aus. Aber gerade dass diese Erscheinungen auf solche Weise künstlich hervorgerufen oder auf unehrliche Weise nachgeahmt werden, das dient mehr zur Befestigung als zur Abschwächung unseres Argumentes. Wirklich oder vorgegeben, tragen die Einzelheiten der Orakelbesessenheit gleich viel zur Erläuterung des Volksglaubens bei. Der patagonische Zauberer beginnt seine Thätigkeit mit Trommeln und Klappern, bis der wirkliche oder erheuchelte epileptische Anfall eintritt und der Geist in ihn einfährt, welcher dann aus ihm heraus mit

[1]) *Callaway*, „*Rel. of Amazulu*", pp. 183 etc., 259 etc.

[2]) *Falkner*, „*Patagonia*", p. 116. S. auch *Rochefort*, „*Iles Antilles*", p. 418 (Caraiben).

[3]) *Georgi*, „*Reise im Russ. Reich*", Bd. I. p. 280; *Meiners*, Bd. II, p. 488.

schwacher und trauriger Stimme die vorgelegten Fragen beantwortet [1]). Unter den wilden Veddas auf Ceylon haben die „Teufelstänzer“ sich in Paroxysmen hineinzuarbeiten, um die Inspirationen zu erlangen, durch welche sie ihre Patienten zu heilen erklären [2]). So ruft der Bodo-Priester durch rasendes Tanzen zu dem Klange der Musik und dem Gesange der Umstehenden den Anfall wahnsinniger Inspiration hervor, in welchem die Gottheit ihn erfüllt und durch ihn Orakel giebt [3]). In Kamtschatka pflegten die weiblichen Schamanen zu prophezeien, wenn Billukai in einem Gewittersturme in sie hinabfuhr; oder wenn sie Geister mit dem Rufe „Husch“ empfingen, so klapperten ihre Zähne wie im Fieber, und sie waren fähig zu weissagen [4]). Wenn bei den Singphos in Südostindien der „Natzo“ oder Beschwörer zu einem kranken Patienten geholt wird, so ruft er zu seinem „Nat“ oder Dämon, der Seele eines verstorbenen fremden Fürsten, welcher in ihn fährt und die verlangten Antworten giebt [5]). Auf den Inseln des Stillen Oceans pflegen die Geister der Todten eine Zeit lang in den Körper eines Lebenden einzugehen, um ihn zu inspiriren, künftige Ereignisse anzukündigen oder den Auftrag höherer Gottheiten auszuführen. Die Symptome der Orakelbesessenheit bei den Wilden sind aus diesem Theile der Erde besonders gut beschrieben worden. Der Priester der Fidschi-Insulaner sitzt in völligem Stillschweigen und schaut unverwandt auf einen Schmuck aus Walfischzahn. Nach wenigen Minuten fängt er an zu zittern, leichte Zuckungen des Gesichts und der Glieder treten ein, die sich bald zu heftigen Convulsionen verstärken, begleitet von Aderanschwellungen, von Murmeln und Stöhnen. Jetzt ist der Gott in ihn gefahren, und mit rollenden, vortretenden Augen, unnatürlicher Stimme, blassem Antlitz und bleichen Lippen, Schweiss aus allen Poren dringend, kurz, ganz mit dem Aussehen eines Wüthendtollen, giebt er die Antwort des Gottes von sich; dann lassen die Symptome nach, mit starrem leeren Blicke schaut er um sich, und der Gott kehrt in das Land der Geister zurück. Auf den Sandwich-Inseln, wo der Gott Oro auf ähnliche Weise seine Orakel gab, hörte sein Priester auf, als mit freiem Willen

---

[1]) *Falkner*, l. c.

[2]) *Tennet*, „*Ceylon*“, vol. II, p. 441. S. *Latham*, „*Descr. Eth.*“, vol. II, p. 469.

[3]) *Hodgson*, „*Abor. of India*“, p. 172.

[4]) *Steller*, „*Kamtschatka*“, p. 272.

[5]) *Bastian*, „*Oestl. Asien*“, Bd. II, p. 328; s. Bd. III, p. 201; „*Psychologie*“, p. 139. S. auch *Römer*, „*Guinea*“, p. 59.

begabt zu reden und zu handeln, seine Glieder geriethen in Convulsionen, mit entstellten, fürchterlichen Zügen, mit wilden, erregten Blicken und Schaum vor dem Munde wälzte er sich auf dem Boden und offenbarte den Willen der Gottheit in gellenden Schreien und heftigen, unbestimmten Ausrufen, die von dem begleitenden Priester dem Volke entsprechend ausgelegt wurden. Von Tahiti wird oft berichtet, dass Menschen, die für gewöhnlich weder Talent noch Beredsamkeit haben, in einem solchen convulsiven Delirium in ernste, erhabene Declamationen ausbrechen, indem sie den Willen und die Antworten der Götter verkünden und zukünftige Ereignisse vorhersagen, und zwar in wohlzusammenhängenden Reden, die mit den poetischen Wendungen und Bildern eines echten Redners erfüllt sind. Wenn aber der Anfall vorüber ist und die nüchterne Vernunft zurückkehrt, so ist auch die poetische Gabe verschwunden [1]). Endlich zeigen Berichte aus Afrika über Orakelbesessenheit selbst die niedrigsten Bauchredner als vollkommene Vertreter eines krankhaften Betruges. In Sofala pflegte nach dem Tode eines Königs seine Seele in einen Zauberer einzufahren, und indem sie in den bekannten Tönen sprach, die von allen Anwesenden wiedererkannt wurden, gab sie dem neuen Monarchen Rathschläge, sein Volk zu regieren [2]). Ungefähr vor einem Jahrhundert wird ein Negerfetischweib von Guinea folgendermassen beschrieben, wie sie einem um Rath Fragenden Antwort ertheilt. Sie kriecht auf der Erde mit dem Kopfe zwischen den Knieen und der Hand vor dem Gesicht, bis sie, durch den Fetisch inspirirt, schnauft, schäumt und keucht. Dann kann der Hülfesuchende ihr seine Frage vorlegen: „Wird mein Freund oder Bruder von dieser Krankheit genesen?" — „Was soll ich Dir geben, wenn Du ihn von seiner Krankheit befreist?" und so weiter. Dann antwortet das Fetischweib mit dünner, flüsternder Stimme und in der altmodischen Mundart vergangener Generationen; und so erhält der Rathbegehrende den Befehl, vielleicht einen weissen Hahn zu tödten und auf einen Kreuzweg zu legen oder ihn festzubinden, damit der Fetisch komme und ihn sich hole, oder vielleicht bloss ein Dutzend hölzerner Pflöcke in den Boden zu treiben, um mit ihnen zugleich die Krankheit seines Freundes zu begraben [3]).

[1]) *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, pp. 352, 373; *Moerenhout*, „*Voyage*", vol. I, p. 479; *Mariner*, „*Tonga Islands*", vol. I, p. 105; *Williams*, „*Fiji*", vol. I, p. 373.

[2]) *Dos Santos*, „*Ethiopia*" in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 686.

[3]) *Römer*, „*Guinea*", p. 57. S. auch *Steinhauser*, l. c. pp. 132, 139. *J. B. Schlegel*, „*Ewe-Sprache*", p. XVI.

Die Einzelheiten der Dämonenbesessenheit bei barbarischen und bei civilisirten Nationen bedürfen keiner ausführlichen Beschreibung, da sie einfach eine Fortsetzung der Erscheinungen bei den Wilden sind[1]). Aber Alles, was wir hier wahrnehmen, spricht für die Ansicht, dass der Glaube an Besessenheit ursprünglich der niederen Cultur angehört und allmählich durch eine höhere medicinische Kenntniss verdrängt wird. Wenn wir sein Vorkommen auf den mittleren und höheren Stufen der Cultur betrachten, so bemerken wir zunächst eine Tendenz, ihn auf gewisse besonders krankhafte Zustände zu beschränken, namentlich also auf die Fälle, wo er in Verbindung mit Geistesstörung, mit Epilepsie, Hysterie, Delirium, Verstandesschwäche oder Tollheit auftritt; und ferner eine Tendenz, ihn in Folge des alten Widerspruchs mit der Medicin gänzlich fallen zu lassen. Unter den Nationen Südostasiens besitzt, wenigstens im Volksglauben, dämonische Heimsuchung und Besessenheit noch grosse Macht. Wenn der Chinese von Schwindel oder von Lähmung der Glieder oder von einer anderen unerklärlichen Krankheit ergriffen wird, so weiss er, dass er unter dem Einflusse eines bösen Dämons steht, oder dass er wegen irgend welches Vergehens von einer Gottheit, deren Namen er angiebt, bestraft wird, oder dass sein Weib aus einer früheren Existenz auf ihn einwirkt, deren Geist ihn nach langem Suchen aufgefunden hat. Natürlich ist damit auch Exorcismus verbunden, und wenn der böse Einfluss oder der böse Geist ausgetrieben wird, so ist er besonders geeignet, in eine nahestehende Person einzufahren; daher sagt man gewöhnlich, „müssige Zuschauer sollen bei einer Teufelaustreibung nicht zugegen sein“. Wahrsagung durch besessene Medien ist in China sehr gewöhnlich; es gehört dahin vor Allem die Wahrsagerin von Profession, welche an einem Tische in Betrachtung versunken sitzt, bis die Seele einer verstorbenen Person, von der man Nachricht begehrt, in ihren Körper eingeht und durch sie zu den Lebenden redet; ebenso der Mann, in den man durch Beschwörungen oder mesmerische Mittel einen Geist bringt, worauf derselbe Ansehn und Stellung eines Sehers annehmend das Orakel verkündet[2]). In Birma ergreift der Fiebergeist der Dschungeln diejenigen, die sein Gebiet betreten, und durchschüttelt sie mit

---

[1]) Genaueres über tatarische Rassen bei *Castrén*, „*Finn. Myth.*“, pp. 164, 173 etc.; *Bastian*, „*Psychologie*“, p. 90.

[2]) *Doolittle*, „*China*“, vol. I, p. 143, vol. II, pp. 110, 320.

Fieberfrost, bis er ausgetrieben wird; auch von anderen Geistern werden Fälle und apoplektische Zustände veranlasst. Das Tanzen der Weiber vermöge dämonischer Besessenheit wird von dem Doctor behandelt, indem er ihren Kopf mit einem Kleidungsstücke bedeckt und sie dann mit einem Stocke tüchtig durchprügelt, wobei man glaubt, dass der Dämon und nicht der Patient die Schläge fühle. Der Geist im Besessenen kann am Entweichen durch einen verschlungenen und verzauberten Strick gehindert werden, der um den Hals der behexten Person hängt; und wenn eine genügende Tracht Schläge ihn veranlasst hat, durch die Stimme des Patienten zu reden und seinen Namen und Stand zu nennen, so kann er entweder frei gelassen werden oder der Doctor tritt den Leib des Patienten so lange, bis der Dämon zu Tode gestampft ist. Als Beispiel für Opfer und Beschwörung mag eine charakteristische Geschichte genügen, die Dr. Bastian erzählt. Ein bengalischer Koch wurde von einem apoplektischen Anfall ergriffen, den sein birmanisches Weib nur als eine gerechte Strafe erklärte, denn der gottlose Mann war Tag für Tag zum Markte gegangen und hatte Pfunde über Pfunde Fleisch gekauft, aber trotz ihrer Einwendungen niemals dem Schutzgeiste der Stadt ein Stück davon gegeben; als gutes Weib jedoch that sie ihr Bestes für den leidenden Gatten, stellte kleine Häufchen von gefärbtem Reis für den „Nat" in seine Nähe und steckte ihm Ringe an den Finger mit Gebeten, die an dasselbe beleidigte Wesen gerichtet waren. — „Oh, reite ihn doch nicht!" — „Ach, lass ihn gehen!" — „Pack' ihn nicht so hart." — „Reis sollst Du haben!" — „Ach, wie schön das schmeckt!" Wie ausführlich der Buddhismus diese Lehren ausgebildet hat, lässt sich aus einer der Fragen beurtheilen, die den Candidaten bei der Prüfung als Mönche oder Talapoins vorgelegt werden: — „Bist Du von Wahnsinn heimgesucht oder von den übrigen Uebeln, die durch Riesen, Hexen oder böse Dämonen des Waldes und des Gebirges hervorgerufen werden?" [1]) Auch im britischen Indien lassen sich der Besessenheitsglaube und der Ritus des Geisteraustreibens bis auf diesen Tag noch vollständig studiren. Die Lehre, dass plötzliche Erkrankung oder nervöse Anfälle von

[1]) *Bastian*, „*Oestl. Asien*", Bd. II, pp. 103, 152, 381, 418; Bd. III, p. 247 etc. S. auch *Bowring*, „*Siam*", vol. I, p. 139; „*Journ. Ind. Archip.*", vol. IV, p. 507, vol. VI, p. 614. *Turpin* in *Pinkerton*, vol. IX, p. 761. *Kempfer*, „*Japan*", ebendaselbst vol VII, pp. 701, 730 etc.

dem Hauche oder der Heimsuchung durch einen „Bhut“, ein Wesen, das heisst einen Dämon, herrühren, ist dort von Alters her anerkannt; dort antwortet die alte Hexe, welche die Besessenheit eines Mannes, seine Krankheit oder Geistesstörung veranlasst, auf geistige Weise aus seinem Körper heraus und sagt, wer sie ist und wo sie lebt; dort kann man den mit Tollheit geschlagenen Dämonenbesessenen rasen, sich winden, toben, alle Fesseln zerreissen sehen, bis er, durch den Exorcisten gebändigt, in seiner Wuth nachlässt, um sich starrt und seufzt, hülflos zu Boden fällt und schliesslich wieder zu sich kommt; dort offenbaren sich Gottheiten, die durch Beschwörung, Gesang und Weihrauch veranlasst werden, in einen menschlichen Körper einzugehen, durch die gewöhnlichen hysterischen oder epileptischen Symptome, sprechen in ihrer eigenen göttlichen Persönlichkeit und ihrem eigenen Namen und geben Orakel durch die Sprachorgane des inspirirten Mediums [1]).

Aehnliche Ansichten waren im alten Griechenland und Rom herrschend, aus deren Sprache ja auch unsere Ausdrücke „dämonisch“ und „exorcistisch“ entnommen sind. So sind Homers kranke, von Schmerzen gequälte Männer von einem feindlichen Dämon heimgesucht (*στυγερὸς δέ οἱ ἔχραε δαίμων*). So sind bei Pythagoras luftbeherrschende Geister die Ursache der Krankheiten von Menschen und Thieren. „Epilepsie“ (*ἐπίληψις*) war, wie der Name anzeigt, das „Ergriffensein“ des Patienten von einem übermenschlichen Einflusse, der noch genauer definirt ist in der „Nympholepsie“, dem Zustande des Ergriffenseins oder Besessenseins von einer Nymphe, d. h. der Entzückung oder Verzückung (*νυμφόληπτος*, lymphatus). Die Veranlassung von Geistesstörung und Delirium durch Geisterbesessenheit war ein angenommener Glaubenssatz des griechischen Geistes. Wahnsinnig sein hiess einfach einen bösen Geist haben, so wenn Sokrates von denen, welche Geister und Dämonen leugneten, sagte, dass sie selbst dämonisch wären (*δαιμονᾶν ἔφη*), und Alexander schrieb dem Einflusse des beleidigten Dionysos die unbändig wilde Trunkenheit zu, in der er seinen Freund Kleitos tödtete; rasende Tollheit war Besessenheit durch einen bösen Dämon (*κακοδαιμονία*). So nannten die Römer die Wahnsinnigen „larvati“, „larvarum pleni“, mit Geistern erfüllt. Patienten, die von Dämonen

---

[1]) *Ward*, „*Hindoos*“, vol. I, p. 155, vol. II, p. 183; *Roberts*, „*Oriental Illustrations of the Scriptures*“, p. 529; *Bastian*, „*Psychologie*“, pp. 164, 184—7. Aeltere Quellen bei *Pictet*, „*Origines Indo-Europ.*“, II, cap. V; *Spiegel*, „*Avesta*“.

besessen waren, hatten einen starren Blick und Schaum vor dem Munde und die Geister sprachen aus ihnen mit ihrer Stimme. Die Kunst des Teufelaustreibens war wohl bekannt. Was ferner die Orakelbesessenheit betrifft, so blieb sie in der ganzen klassischen Welt theoretisch wie praktisch in voller Blüthe, kaum berührt durch die Zeit, die seit dem niedrigsten Barbarismus verflossen war. Wenn ein Südseeinsulaner hätte nach Delphi gehen und die convulsiven Krämpfe der Pythia beobachten können, und wenn er ihre wilden, kreischenden Aeusserungen gehört hätte, er würde keiner Erklärung für einen Ritus bedurft haben, der in so vollständiger Uebereinstimmung mit seinen eigenen wilden Anschauungen stand [1]).

Die jüdische Lehre von der Besessenheit [2]) hat, so lange Zeit sie auch in Ansehen stand, niemals einen directen Einfluss auf die Meinung der civilisirten Welt ausgeübt, der dem vergleichbar wäre, welchen die Erwähnung der Dämonenbesessenheit im neuen Testamente hervorgebracht hat. Es ist unnöthig, hier auch nur eine Auswahl der bekannten Stellen aus den Evangelien und der Apostelgeschichte zu citiren, um die Art und Weise klar zu machen, in welcher gewisse darin beschriebene Symptome gewöhnlich in der öffentlichen Meinung ausgelegt wurden. Wenn man diese Urkunden vom ethnographischen Standpunkte betrachtet, so lässt sich von ihnen nur sagen, dass sie einen zwar beiläufigen aber vollkommenen Beweis dafür liefern, wie Juden und Christen zu jener Zeit an der Theorie festhielten, die schon lange Generationen zuvor gegolten hatte und noch viele Generationen später herrschend war, an einer Theorie, welche die Symptome der Raserei, der Epilepsie, der Stummheit, des Deliriums, der Orakelkundgebungen und anderer krankhaften Zustände des Geistes wie des Körpers auf Geisterbesessenheit und Geisterheimsuchung zurückführte [3]). Die Beschreibungen moderner Missionare, die hier citirt worden sind, geben den schlagendsten Beweis von dem Zusammenhange dieser dämonischen Symptome mit denjenigen, welche noch heute unter uncultivirten Rassen beobachtet werden. Während der ersten Jahr-

---

[1]) *Homer. Odyss.* V, 396, X, 64; *Diog. Laert.* VIII, 1; *Plat. Phaedr. Tim. etc.*; *Pausan.* IV, 27, 2; *Xen. Memor.* I, 1, 9; *Plutarch. Vit. Alex. De Orac. Def.*; *Lucian, Philopseudes*; *Petron. Arbiter, Sat.*; etc. etc.

[2]) *Joseph. Ant. Ind.* VII, 2, 5; *Eisenmenger*, „*Entdecktes Judenthum*", Thl. II, p. 454. S. *Maury*, p. 290.

[3]) *Matth.* IX. 32, XI. 18, XII. 22, XVII. 15; *Marc.* I. 23, IX. 17; *Lucas* IV. 33, 39, VII. 33, VIII. 27, IX. 39, XIII. 11; *Joh.* X. 20; *Apostelgesch.* XVI. 16, XIV. 13. etc.

hunderte des Christenthums fällt die Dämonenbesessenheit ganz besonders in die Augen, vielleicht weniger wegen eines ungewöhnlichen Vorherrschens der animistischen Krankheitstheorie, als vielmehr einfach aus dem Grunde, weil eine Zeit hoher religiöser Erregung diesen Glauben mehr als sonst in Aufnahme brachte. Alte geistliche Berichte beschreiben unter dem wohlbekannten Namen von „Dämonischen“ (*δαιμονιζόμενοι*), von „Besessenen“ (*κατεχόμενοι*) und von „Energumenen“ (*ἐνεργούμενοι*) jene Klasse von Personen, deren Körper von einem bösen Geiste ergriffen oder besessen ist; solche Anfälle sind zugleich häufig von grossen körperlichen Erregungen, Beschwerden und Störungen begleitet und veranlassen zuweilen Wahnsinn und Raserei, zuweilen epileptische Zustände und andere heftige Erschütterungen und Heimsuchungen. Diese Energumenen bildeten einen anerkannten Bestandtheil einer alten christlichen Congregation und es war ihnen in der Kirche ein besonderer Stand angewiesen. Die Kirche scheint überhaupt der gewöhnliche Aufenthaltsort dieser so behafteten Geschöpfe gewesen zu sein; sie wurden ausserhalb der Gebetszeit mit Fegen und ähnlichen Dingen beschäftigt, täglich wurde ihnen ihre Nahrung gereicht, und sie standen sogar unter der Aufsicht einer besonderen Klasse von Geistlichen, den Exorcisten, deren religiöse Function darin bestand, Teufel durch Gebet, Beschwörung und Händeauflegung auszutreiben. Was die gewöhnlichen Symptome der Besessenheit betrifft, so geben Justin, Tertullian, Chrysostom, Cyrill, Minucius, Cyprian und andere alte Kirchenväter weitläufige Beschreibungen von Dämonen, die in den Leib von Menschen einfahren, ihre Gesundheit und ihren Geisteszustand zerrütten, sie nach den Gräbern zu wandern antreiben, sie zwingen sich zu winden und zu wälzen, zu wüthen und zu schäumen, wobei sie heulen und ihren diabolischen Namen durch die Stimme des Patienten kund thun, wenn sie aber durch die Beschwörung oder durch ihren Opfern beigebrachte Schläge überwältigt werden, den Körper, in den sie eingefahren waren, verlassen und die heidnischen Gottheiten für blosse Teufel erkennen [1]).

---

[1]) Allgemeine Zeugnisse hierfür bei *Bingham*, *„Antiquities of Christian Church“*, book III, ch. IV; *Calmet*, *„Dissertation sur les esprits“*; *Maury*, *„Magie“*, etc.; *Lecky*, *„Hist. of Rationalism“*. Einzelheiten bei *Tertullian. Apolog.* 23; *De spectaculis*, 26; *Chrysostom. Homil.* XXVIII, in *Matth.* IV; *Cyril. Hierosol. Catech.* XVI, 16; *Minuc. Fel. Octavius* XXI; *Concil. Carthag.* IV; etc., etc.

Bei einem Gegenstande, der gebildeten Lesern so bekannt ist, wird man mir wohl die weitläufige Aufzählung einer grossen Menge von Documenten erlassen, welche, ihrer Natur nach barbarisch und nur ihrer Stellung nach mehr oder weniger civilisirt, für die Fortdauer der Besessenheitslehre und des Exorcismus durch das ganze Mittelalter bis in die moderne Zeit sprechen. Wenige hervorspringende Beispiele werden genügen. Als Typus der medicinischen Eigenthümlichkeiten mögen die Recepte aus der „Altenglischen Arzeneikunst" dienen: Ein Kuchen aus Mehl mit dem „Dreck" eines weissen Hundes, ist gegen die Angriffe der Zwerge (d. h. gegen Convulsionen) zu nehmen. Ein Kräutertrank aus klarem Bier mit Knoblauch und Weihwasser und unter Messgesängen zubereitet, muss von dem besessenen Patienten aus einer Kirchenglocke getrunken werden. Philosophische Beweisgründe für Dämonen, welche substantiell den Menschen innewohnen und Krankheiten veranlassen, finden sich in den Abhandlungen des „Malleus Maleficarum" und lassen sich mit Hülfe Glanvils in dem „Sadueismus Triumphatus" weiter verfolgen. Die historische Ueberlieferung ferner berichtet von dem convulsiven wahrsagenden Dämon, der die Nicola Aubry besessen hielt und unter der Beschwörung des Bischofs von Laon in höchst erbaulicher Weise Zeugniss von der Falschheit des Calvinismus ablegte; von Karl VI. von Frankreich, der auch besessen war, und dessen Dämon ein Priester vergebens auf zwölf Gefangene zu übertragen suchte, welche dafür die Freiheit erhalten sollten; von der deutschen Frau in Elbingerode, die von heftigem Zahnweh ergriffen den Wunsch aussprach, der Teufel möchte in ihre Zähne einfahren, und die demzufolge von sechs Dämonen heimgesucht wurde, welche sich Schalk der Wahrheit, Wirk, Widerkraut, Myrrha, Knip und Stüp nannten; von George Lukins von Yatton, den sieben Teufel mit Anfällen plagten, aus ihm redeten, saugen und lästerten, und der durch eine feierliche Beschwörung durch sieben Geistliche in der Tempelkirche zu Bristol im Jahre 1788 befreit wurde[1]). Die Fortdauer der alten Lehre lässt sich ganz deutlich aus Berichten über die öffentliche Meinung

[1]) Näheres bei *Cockayne*, *„Leechdoms etc. of Early England"*, vol. I, p. 365, vol. II, pp. 137, 355; *Sprenger*, *„Malleus Maleficarum"*, Thl. II; *Calmet*, *„Dissertation"*, vol. I, ch. XXIV; *Horst*, *„Zauber-Bibliothek"*; *Bastian*, *„Mensch"*, Bd. II, p. 557 etc.; *„Psychologie"*, p. 115 etc.; *Voltaire*, *„Questions sur l'Encyclopédie"*, Art. *„Superstition"*, *„Encyclopaedia Britannica"*, Art. *„Superstition"*.

bei Griechen und Römern herab bis auf die Verhältnisse in Frankreich wahrnehmen, wo noch im vorigen Jahrhundert Geistesstörung und Hysterie ganz allgemein der Besessenheit zugeschrieben und demgemäss, grade wie in der dunkeln Vergangenheit, auf dem Wege des Exorcismus behandelt wurden [1]).

Im Jahre 1861 konnte man zu Morzine im Süden des Genfer Sees eine Teufelsbesessenheit epidemisch wüthen sehen, wie sie einer Ansiedlung der rothen Indianer oder eines Negerkönigreiches in Westafrika würdig gewesen wäre, einen Ausbruch, den die Beschwörungen eines abergläubischen Geistlichen so verschlimmert hatten, dass es nicht weniger als hundert und zehn rasende von Dämonen Besessene in jenem einzigen Dorfe gab [2]). Das folgende Citat stammt aus dem Briefe des Mgr. Anouilh, eines französischen Missionars in China, vom Jahre 1862. „Können Sie es glauben? Zehn Dörfer haben sich bekehrt. Der Teufel wüthet und verübt hundert Streiche. Während der vierzehn Tage seit ich predige, kamen fünf bis sechs Fälle von Besessenheit vor. Unsere Katechumenen treiben die Teufel durch Weihwasser aus und heilen die Kranken. Ich habe wunderbare Dinge gesehen. Der Teufel kommt mir bei der Bekehrung der Heiden sehr zu Statten. Wie in den Tagen unseres Heilandes kann er, obgleich der Vater der Lüge, doch nicht umhin, die Wahrheit zu sagen. Da ist ein armer Besessener und ruft unter tausend Convulsionen mit lauter Stimme, ‚Warum predigst Du die wahre Religion? Ich kann nicht dulden, dass Du mir meine Schüler fortnimmst‘. — ‚Wie heisst Du‘, fragt ihn der Katechet. Nach einigem Zögern antwortet er ‚Ich bin der Abgesandte Lucifers‘. — ‚Wie viel seid Ihr?‘ — ‚Wir sind zweiundzwanzig‘. Das Weihwasser und das Zeichen des Kreuzes haben diesen Besessenen wiederhergestellt“ [3]). Um die Reihe mit einem Beispiel aus dem modernen Spiritualismus zu schliessen, will ich einen von den Fällen anführen, wo das Medium sich selbst von einem Geiste, der von seiner eigenen Seele verschieden ist, erfüllt und beeinflusst fühlt. Der Rev. Mr. West von Philadelphia erzählt, wie ein gewisses besessenes Medium die Schwerterprobe durch-

[1]) Vgl. *Maury*, „*Magie*“ etc., Thl. II, Kap. II.

[2]) *A. Constans*, „*Rel. sur une Epidémie d'Hystéro-Démonopathie, en 1861*“, 2nd. ed. Paris 1863. Beschreibungen solcher Ausbrüche unter den nordamerikanischen Indianern s. bei *Le Jeune* in „*Rel. des Jés. dans la Nouvelle France*“, 1639; *Brinton*, p. 275, in Guinea bei *J. L. Wilson*, „*Western-Africa*“, p. 217.

[3]) *Gaume*, „*L'Eau Bénite au Dix-Neuvième Siècle*“, 3rd. ed. Paris 1866. p. 353

machte und besinnungslos zu Boden fiel; als der Mann wieder zu sich gekommen war, erklärte der Geist in ihm, dass er die Seele des verstorbenen Vorfahren von einem der Geistlichen sei, die im amerikanischen Kriege mitgekämpft und ihr Leben verloren hatten[1]). In England hört man kaum von dämonischer Besessenheit, ausgenommen etwa als einer historischen Lehre der Theologen. Aus den englischen Religionsgebräuchen ist die feierliche Ceremonie der Teufelaustreibung aus dem Körper der Besessenen vollständig entfernt, ein Ritus, der in der Kirchenordnung der Griechischen und der Römischen Kirche noch bis auf diesen Tag festgehalten wird. Fälle von teuflischer Beeinflussung, die bei uns von Zeit zu Zeit auftauchen, finden nur selten Erwähnung, ausser etwa in Zeitungsartikeln über Aberglauben und Betrügereien. Wenn wir jedoch die Lehre von der Besessenheit, ihren Ursprung und ihren Einfluss in der Welt zu verstehen suchen, so müssen wir von den Ländern absehen, wo die öffentliche Meinung schon eine so hohe Stufe erreicht hat, und müssen die Dämonenlehre in der niederen und niedersten Cultur, wo sie noch vorherrscht, studiren.

Es ist dabei wohl zu bemerken, dass das veränderte Ansehen, welches diese Lehre in den Augen der modernen Welt angenommen hat, nicht etwa durch das Verschwinden der thatsächlichen Erscheinungen hervorgerufen ist, welche die alte Anschauung dämonischem Einflusse zuschrieb. Hysterie und Epilepsie, Delirium und Raserei und ähnliche Störungen des Körpers oder des Geistes finden sich noch heute. Sie existiren nicht nur noch, sondern unter den niederen Rassen und selbst unter höheren in abergläubischen Gegenden werden sie noch jetzt wie vor Alters gedeutet und behandelt. Es ist nicht zu viel, wenn wir behaupten, dass die Lehre von der Dämonenbesessenheit, und zwar im Wesentlichen dieselbe Theorie zur Erklärung von im Wesentlichen denselben Thatsachen, sich bei der Hälfte des Menschengeschlechts aufrecht erhalten hat, und dass die Vertreter derselben dadurch in fortlaufender Reihe mit ihren Vorfahren bis in das früheste Alterthum zurück zusammenhängen. Erst in der civilisirten Welt und unter dem Einflusse der medicinischen Lehren, welche sich seit den klassischen Zeiten ausgebildet haben, ist die alte animistische Theorie dieser Krankheitserscheinungen allmählich durch Anschauungen verdrängt worden, welche mehr in Uebereinstimmung mit der modernen Wissenschaft

[1]) *West* im „*Spiritual Telegraph*", von Bastian citirt.

stehen, und zwar zum grossen Vortheil für unser Glück und unsere Wohlfahrt. Der Uebergang, welcher sich in der berühmten belgischen Irrenanstalt Gheel vollzogen hat, kann für typisch gelten. In alten Zeiten brachte man die Mondsüchtigen in grosser Zahl dorthin, um ihre Dämonen in der Kirche der St. Dymphna feierlich austreiben zu lassen. Noch heutzutage ist Gheel ein Irrenhaus, aber der Arzt herrscht jetzt dort an Stelle des Exorcisten. Doch wo wir auch immer, in alter wie neuer Zeit, dämonische Einflüsse als Ursache von Erscheinungen angegeben sehen, welche die heutige Wissenschaft aus ganz anderen Principien erklärt, da müssen wir uns wohl vorsehen, die alte Lehre und ihre historische Stellung nicht falsch zu beurtheilen. Was ihr Vorkommen in der niederen Cultur anbetrifft, so ist sie hier eine vollkommen vernunftgemässe philosophische Theorie zur Erklärung gewisser pathologischer Thatsachen. Aber gerade wie die mechanische Astronomie allmählich die animistische Weltanschauung der niederen Rassen verdrängt hat, so hat auch die biologische Pathologie nach und nach die animistische ersetzt, das unmittelbare Wirken von persönlichen geistigen Wesen hat in beiden Fällen dem Walten der Naturgesetze Platz gemacht.

Wir gehen jetzt zu der Betrachtung eines anderen grossen Zweiges der niederen Religion über, einer Entwicklung derselben Principien höheren geistigen Einflusses, mit denen wir bei der Untersuchung der Besessenheitslehre bekannt geworden sind. Dies ist der Fetischismus. Als vor Jahrhunderten die Portugiesen in Westafrika die Verehrung bemerkten, welche die Neger gewissen Gegenständen, wie Bäumen, Fischen, Pflanzen, Götzenbildern, Steinen, Thierklauen, Stöcken u. s. w. erweisen, verglichen sie diese Gegenstände sehr treffend mit den Amuletten oder Talismanen, mit denen sie vertraut waren, und nannten sie „feitiço“ oder „Zauber“, ein Wort das vom lateinischen factitius, „von magischer Kraft“ abzuleiten ist. Die moderne französische und englische Sprache nahmen das Wort aus dem Portugiesischen auf als fétiche, fetish, obgleich merkwürdigerweise beide das Wort seit langer Zeit schon in einem anderen Sinne besassen, das altfranzösische faitis „gut gemacht, schön“, das als fetys, „gut gemacht, nett“ ins Altenglische überging. Es findet sich in einem der bekanntesten Citate aus Chaucer:

„And French sche spak ful faire and fetysly
„Aftur the scole of Stratford atte Bowe,
„For French of Parys was to hire unknowe.“

„Französisch sprach sie auch ganz schön und nett,
„Und nach der Schul' von Stratford an der Bowe,
„Denn die Pariser Sprache war ihr fremd."

Der Präsident de Brosses, ein höchst origineller Denker des vorigen Jahrhunderts, dem die Beschreibungen der Verehrung von körperlichen und irdischen Gegenständen in Afrika besonders auffielen, führte das Wort Fetischismus als allgemeine Bezeichnung dafür ein [1]), welches seitdem sehr in Umlauf gekommen ist, besonders dadurch, dass Comte dasselbe auf eine allgemeine Theorie der Urreligion anwandte, welche die äusseren Gegenstände als durch ein dem menschlichen ähnliches Leben beseelt ansieht. Es scheint mir indessen passender, für die Geisterlehre im Allgemeinen das Wort Animismus zu gebrauchen und den Ausdruck Fetischismus auf das besondere Gebiet zu beschränken, auf welches er sich eigentlich bezieht, nämlich auf die Lehre von Geistern, die in gewissen materiellen Gegenständen eingekörpert sind, ihnen anhaften oder einen Einfluss durch dieselben ausüben. Wir werden den Fetischismus als die Verehrung von „Klötzen und Steinen" umfassend betrachten, von wo er durch eine unmerkliche Abstufung in den eigentlichen Götzendienst übergeht.

Jeder beliebige Gegenstand kann ein Fetisch sein. Bei der endlosen Menge von Gegenständen, die zwar nicht, wie wir sagen würden, physikalisch wirksam sind, denen aber unwissende Menschen eine geheimnissvolle Kraft zuschreiben, dürfen wir natürlich nicht unterschiedslos die Auffassung anwenden, dass sie als Gefässe oder Vehikel oder Werkzeuge geistiger Wesen betrachtet werden. Sie können blosse Zeichen oder Merkmale sein, um ideale Begriffe oder ideale Wesen zu bezeichnen, wie Finger oder Stäbe Zahlen darstellen sollen. Oder sie können symbolische Zaubermittel sein, die durch die eingebildete Uebertragung ihrer besonderen Eigenschaften wirken sollen, wie ein Eisenring, um Stärke zu verleihen, ein Weihenfuss, um schnelle Flucht zu ermöglichen. Oder sie können nur in unbestimmter Weise als wunderbare Zierrathe oder Merkwürdigkeiten betrachtet werden. Durch die ganze menschliche Natur geht das Bestreben, Gegenstände, die durch Schönheit, Form, Seltenheit oder gute Eigenschaften hervorstechen, zu sammeln und zu bewundern.

---

[1]) (C. de Brosses.) Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie. 1760. (De Brosses brachte das Wort fétiche mit chose fée, fatum in Verbindung.)

Die Schränke ethnologischer Museen zeigen Haufen von den Gegenständen, welche die niederen Rassen aufsammeln und sich anhängen — Zähne und Klauen, Wurzeln und Beeren, Schalen, Steine und dergleichen. Aus solchen Dingen werden nun die Fetische in grossem Umfange gewählt, und der Grund ihrer Anziehung auf wilde Gemüther ist offenbar derselbe, welcher noch heute den abergläubischen Bauern veranlasst, unbedeutende Dinge als glückbringende Curiositäten zu sammeln. Derselbe Grund übt sogar seinen Einfluss auf noch weit höheren Culturstufen als der des Bauern aus; man vergleiche nur die Verehrung des Ostjaken für irgend einen besonderen Stein, den er aufgelesen hat, mit der Neigung des Chinesen, seltsame Varietäten von Schildkrötenschalen zu sammeln, oder mit der Freude eines alten englischen Conchylienkenners an einer verkehrt gewundenen Schnecke. Dieselbe Geistesrichtung, welche sich bei einem Neger an der Goldküste in einem Museum wunderbarer und mächtiger Fetische äussert, treibt einen Engländer dazu, seltene Postmarken oder merkwürdige Spazierstöcke zu sammeln. In der Liebe für abnorme Curiositäten zeigt sich ein Streben zum Wunderbaren, ein Verlangen, sich von der langweiligen Gesetzmässigkeit und Einförmigkeit der Natur zu befreien. Hätten wir bei den niederen Rassen eine grössere Fülle von Zeugnissen für die eigentliche Bedeutung der Gegenstände, welche sie mit mysteriöser Hochachtung behandeln, so würde es sehr wahrscheinlich häufiger und bestimmter zum Vorschein kommen, als es jetzt der Fall ist, dass diese Gegenstände ihnen mit der Thätigkeit von Geistern verknüpft erscheinen, dass sie also wirkliche Fetische bilden und zwar in dem engeren Sinne, in dem wir das Wort genommen haben. Aber dies darf nicht für erwiesen gelten. Um einen Gegenstand zu den Fetischen zu zählen, ist der bestimmte Nachweis erforderlich, dass man glaubt, ein Geist sei darin eingekörpert oder wirke durch ihn oder stehe mit ihm in Verbindung oder wenigstens, dass das Volk, bei dem er sich findet, dies gewöhnlich von solchen Gegenständen glaubt; oder es muss gezeigt werden, dass der Gegenstand wie mit Bewusstsein und persönlichen Kräften begabt behandelt wird, dass man mit ihm redet, ihn verehrt, zu ihm betet, ihm opfert, ihn zärtlich oder übel behandelt, je nach dem früheren oder künftigen Benehmen, das er seinen Gläubigen gegenüber zeigt. Aus den folgenden Beispielen wird sich erkennen lassen, dass sie alle in der einen oder der anderen Weise mehr oder weniger diesen Bedingungen genügen. Wenn wir der eigentlichen Bedeutung der

Fetische nachforschen, die bei den Menschen, bei wilden oder höher civilisirten, in Gebrauch sind, so liegt die Hauptschwierigkeit darin, zu erkennen, ob man ihre Wirkung einem wirklichen persönlichen Geiste zuschreibt, der darin eingekörpert ist oder ihm anhaftet, oder aber, ob man sie auf einen schwerer zu definirenden Einfluss zurückführt, der durch ihn ausgeübt wird. In einigen Fällen herrscht über diesen Punkt völlige Klarheit, in andern dagegen bleibt er höchst zweifelhaft.

Es wird uns zu einem klareren Begriff von der Natur eines Fetisch verhelfen, wenn wir einen Blick auf jene merkwürdige Gruppe von Vorstellungen werfen, welche eine Krankheit zugleich mit Geistereinfluss und mit der Gegenwart eines materiellen Körpers in Verbindung bringen. Sie bilden eine Reihe von Erläuterungen für die Grundanschauung der Wilden, dass eine Krankheit oder ein wirklicher Krankheitsgeist auch in einem Stocke oder Steine oder einem ähnlichen materiellen Gegenstande eingekörpert sein kann. Unter den Eingebornen von Australien hören wir von Zauberern, dass sie durch Stösse und Manipulationen aus ihrem eignen Körper eine magische Essenz, „Boylya“ genannt, herausziehen, die sie dem Körper des Patienten wie Kieselsteine eingeben können, was ihm Schmerz verursacht und das Fleisch aufzehrt; sie können dieselbe auch auf magische Weise entweder unsichtbar oder in Form von Quarzstücken wieder herausholen. Sogar der Wassergeist, „Nguk-wonga“, welcher einen Anfall von Erysipelas in dem Bein eines Knaben veranlasste (derselbe war erhitzt gewesen und hatte lange gebadet), soll von den Beschwörern aus dem erkrankten Theile in Gestalt eines spitzigen Steines herausgezogen worden sein [1]). Die Cariben, welche ganz bestimmt die Krankheiten auf den Einfluss feindlicher Dämone oder Gottheiten zurückführten, hatten ein ähnliches Zauberverfahren, aus dem erkrankten Theile Dornen oder Splitter als die schädlichen Ursachen herauszuziehen, und auf den Antillen sollen die so ausgezogenen Stücke Holz oder Knochen in Baumwolle gewickelt und von den Frauen als schützende Fetische im Kindbett getragen worden sein [2]). Die Malagasy betrachten alle Krankheiten als von einem bösen Geiste zugefügt und wenden

[1]) *Grey*, *„Australia“*, vol. II, p. 337; *Eyre*, *„Australia“*, vol. II, p. 362; *Oldfield* in *„Tr. Eth. Soc.“*, vol. III, p. 235 etc.; *G. F. Moore*, *„Vocab. of S. W. Austr.“*, pp. 18, 98, 103. Vgl. *Bonwick*, *„Tasmanians“*, p. 195.

[2]) *Rochefort*, *„Iles Antilles“*, pp. 419, 508; *J. G. Müller*, pp. 173, 207, 217.

sich an einen Priester, dessen Heilmethode meist darin besteht, die Krankheit mit Hülfe eines „Faditra" zu vertreiben; dies ist irgend ein Gegenstand, etwas Gras, Asche, ein Schaf, ein Kürbiss, das Wasser, mit dem der Patient sich den Mund gespült hat, oder sonst etwas, und wenn der Priester die Uebel darüber hergezählt hat, von denen der Patient heimgesucht ist, und sie auf den „Faditra" übertragen hat, so wirft man ihn fort und mit ihm zugleich auch die Krankheit [1]). Bei den Dajaks auf Borneo, die fest an Krankheitsgeister glauben, schwingt der Priester Zauberwerkzeuge über dem angegriffenen Theil des Patienten, klappert damit und giebt vor, Steine, Splitter und Zeugstückchen herauszuziehen, die er für Geister erklärt; von solchen bösen Geistern bringt er gelegentlich ein halbes Dutzend aus dem Magen eines Menschen hervor, und da er für jeden ein Honorar von sechs Gallonen Reis erhält, so ist er wahrscheinlich (wie ein Chiropodist unter ähnlichen Umständen) geneigt, eine beträchtliche Anzahl herauszuziehen [2]). Die lehrreichsten Berichte dieser Art sind diejenigen, die aus Afrika zu uns gelangen. Dr. Callaway hat uns die ausführliche Beschreibung eines Sulu von der Methode aufbewahrt, eine Krankheit, die von Geistern der Todten verursacht ist, zu vertreiben. Wenn eine Wittwe durch den Geist ihres verstorbenen Gatten beunruhigt wird, der Nacht für Nacht zu ihr kommt und mit ihr spricht, als ob er noch am Leben wäre, bis ihre Gesundheit angegriffen wird und sie anfängt hinzusiechen, so sucht man einen „Nyanga" oder Zauberer, der die Krankheit zu vertreiben versteht. Er befiehlt ihr, den Speichel im Munde zu behalten, während sie schläft, und giebt ihr Medicin zu kauen, wenn sie wacht. Dann geht er mit ihr und bannt den „Itongo" oder Geist. Zuweilen schliesst er ihn in eine Knolle der Inkomfe-Pflanze ein, indem er ein Loch an der Seite derselben macht, die Medicin und den Traumspeichel hineinthut, das Loch mit einem Stopfen schliesst und die Knolle wieder einpflanzt. Dann verlässt er den Platz und befiehlt ihr, sich nicht umzusehen, bis sie zu Hause angelangt ist. Auf diese Weise ist das Traumbild gebannt; es kann gelegentlich wiederkommen, aber es schadet dem Weibe Nichts mehr; der Doctor hat vollständige Gewalt über den Todten, was jenen Traum anbetrifft. In anderen Fällen kann die Heilung eines Kranken, der von Geistern der

[1]) *Ellis*, „*Madagascar*", vol. 1. pp. 221, 232, 422.
[2]) *St John*, „*Far East*", vol. I, p. 211, vgl. 72.

Vorfahren heimgesucht wird, durch einige Tropfen von seinem Blute bewirkt werden, die der Doctor in einen Ameisenhaufen thut, worauf er das Loch mit einem Steine verschliesst und ohne sich umzusehen davongeht; oder der Patient kann über der schmerzenden Stelle geschröpft werden, und das Blut bringt man in das Maul eines Frosches, der zu diesem Zwecke gefangen und rückwärts fortgetragen wird. Auf diese Weise wird der Mann von der Krankheit befreit [1]). In Westafrika ist der Gebrauch bemerkenswerth, das Leiden eines Kranken auf einen lebenden Vogel zu übertragen, der damit freigelassen wird; fängt dann irgend Jemand den Vogel, so geht die Krankheit auf ihn über [2]). Kapitain Burton berichtet aus Centralafrika folgendermassen. Da Krankheit für Besessenheit durch einen Geist gehalten wird, so hat der „Mganga" oder Zauberer dieselbe auszutreiben, und die Heilmittel dabei sind Trommeln, Tanzen und Trinken, bis endlich der Geist aus dem Körper des Patienten in irgend einen unbelebten Gegenstand, technisch ein „Keti" oder Stuhl für ihn, gelockt ist. Dies kann ein Schmuck sein, wie etwa eine besonders schöne Perle oder eine Leopardenklaue, oder es ist ein Nagel oder ein Lappen, der in einen „Teufelsbaum" eingeschlagen oder an ihm aufgehängt wird und dadurch die Eigenschaft erhält, den Krankheitsgeist zu bannen. Oder man kann die Krankheitsgeister auch durch Gesänge herausziehen, so dass am Ende eines jeden Verses einer von ihnen entweicht, während ein kleiner zu diesem Zweck hergestellter bemalter Stock zur Erde geschleudert wird, und manchen Patienten können bis zu einem Dutzend solcher Geister herausgezogen werden, denn auch hier richtet sich die Bezahlung nach der Anzahl [3]). In Siam kann der Laoszauberer seinen „Phi phob" oder Dämon in den Körper eines Opfers senden, wo er in einen fleischigen oder lederartigen Klumpen übergeht und Krankheit verursacht, die meist mit dem Tode endet [4]). So ist auf der einen Seite die Geistertheorie der Krankheiten mit jenem Zaubererkunstgriff in Verbindung gebracht, der unter den niederen Rassen so ausserordentlich vorherrscht, nämlich dem Vorgeben, Gegenstände wie Steine, Knochen, Haarballen und dergleichen aus dem Körper des Patienten hervorzuziehen,

[1]) *Callaway*, „*Religion of Amazulu*", p. 314.
[2]) *Steinhauser*, l. c. p. 141.
[3]) *Burton*, „*Central Africa*", vol. II, p. 352; s. „*Sindh*", p. 177.
[4]) *Bastian*, „*Oestl. Asien*", vol. III, p. 275.

die man für die Ursache der durch magische Künste in ihn gebrachten Krankheit erklärt; über dieses Verfahren habe ich an einem anderen Orte unter der Bezeichnung „Saugekur“ berichtet[1]). Andererseits finden wir bei den niederen Rassen jene wohlbekannte Vorstellung von einer Krankheit oder einem bösen Einflusse als einem individuellen Wesen, das nicht nur durch einen inficirten Gegenstand fortgeführt werden kann (obgleich dies natürlich viel mit der Idee zu thun haben mag), sondern das sich auch durch wirkliche Uebertragung von dem Patienten auf irgend ein Thier oder einen Gegenstand entfernen lässt. So unterrichtet uns Plinius, dass Magenschmerzen dadurch geheilt werden können, dass man das Leiden aus dem Körper des Patienten auf einen Hund oder eine Ente überträgt, die daran wahrscheinlich sterben wird[2]). Für ein Hinduweib soll es verderblich sein, die dritte Frau eines Mannes zu werden, wesshalb man die Vorsicht gebraucht, ihn erst einem Baume anzutrauen, der dann an ihrer Stelle abstirbt[3]); in China werden nach der Geburt eines Kindes die weiten Hosen des Vaters im Zimmer umgekehrt aufgehängt, damit alle bösen Einflüsse in diese anstatt in das Kind eingehen[4]). Der moderne Volksaberglaube hält solche Ideen noch jetzt in Ehren; der Ethnograph kann noch in der „weissen Magie“ europäischer Bauern die Kunst studiren, Fieber oder Kopfweh dadurch zu heilen, dass man es auf einen Krebs oder einen Vogel überträgt, oder auch Fieber, Gicht, oder Warzen zu vertreiben, indem man sie einer Weide, einem Hollunderstrauche, einer Kiefer oder einer Esche übergiebt mit den folgenden Zauberworten: „Goe morgen, olde, ik geef oe de Kolde“, „Goden Abend, Herr Fleder, hier bring ick mien Feber, ick bind em di an und gah davan“, „Ash-tree, ashen tree, pray buy this wart of me“, und so weiter; oder indem man ein Leiden an einen Baumstamm nagelt oder anhängt oder es durch einige Haare des Patienten oder Abschnitzel von den Nägeln oder ähnliche Dinge mit fortführt und vergräbt. Wenn man diese Vorgänge von dem Standpunkte der Moral aus ansieht, so erscheint der Gebrauch, das Leiden auf die Schleife einer Haarlocke zu übertragen und zu verbrennen, höchst harmlos, aber eine andre hierher gehörige Sitte

---

[1]) *„Urgeschichte der Menschheit“*, Kap. X. S. *Bastian*, *„Mensch“*.

[2]) *Plin.* XXX, 14, 20. *Cardan. De Var. Rerum*, cap. XLIII.

[3]) *Ward*, *„Hindoos“*, vol. I, p. 134, vol. II, p. 247.

[4]) *Doolittle*, *„Chinese“*, vol. I, p. 122.

ist ein wahres Muster von verworfener Selbstsucht. In England berührt man die Warzen jede mit einem Kieselsteine und lässt sämmtliche Steine in einem Sacke auf dem Kirchwege liegen, damit sie das Leiden auf den unglücklichen Finder übertragen; in Deutschland pflegt man das Pflaster von einem Geschwür auf einem Kreuzwege liegen zu lassen, um die Krankheit auf einen Vorübergehenden zu übertragen. Von ärztlicher Seite ist mir versichert worden, dass die Blumensträusse, welche die Kinder den Reisenden in Südeuropa anbieten, zuweilen den abscheulichen Zweck haben sollen, irgend eine Krankheit aus ihrem Hause mit fortzunehmen [1]. Ein Fall aus dieser Gruppe, der mir von Dr. Spottiswoode berichtet wurde, ist besonders interessant. In Thüringen glaubt man, dass eine Ebereschentraube, ein Lappen oder irgend ein kleiner Gegenstand, der von einer kranken Person berührt und dann an einen Busch neben einem Waldwege gehängt wird, die Krankheit demjenigen mittheilt, der diesen Gegenstand im Vorbeigehen berührt, und den Kranken so von seinem Uebel befreit. Dies verleiht der Vermuthung des Kapitain Burton grosse Wahrscheinlichkeit, dass die Lappen, Haarlocken u. s. w., welche das abergläubische Volk von Mexiko bis Indien, von Aethiopien bis Irland an Bäumen in der Nähe von heiligen Orten anfhängt, dort als wirkliche Behälter der Krankheit niedergelegt sind; die afrikanischen „Teufelsbäume“ und die heiligen Bäume von Sindh, mit Lappen behangen, durch welche Gläubige ihre Beschwerden los zu werden suchten, sind typische Fälle dieses noch in Ländern von höherer Cultur fortlebenden Verfahrens.

Die Geister, welche den Dingen innewohnen oder ihnen auf andere Weise anhaften, können zunächst menschliche Seelen sein, und es ist in der That einer der natürlichsten Fälle des Fetischismus, dass eine Seele die Ueberreste ihres früheren Körpers besucht oder bewohnt. Es ist ziemlich klar, dass man sich durch eine einfache Ideenassociation vorstellen kann, der Todte nehme die Verbindung mit seinen körperlichen Ueberresten wieder auf. So lesen

[1]) *Grimm*, „*D. M.*“, p. 1118—23; *Wuttke*, „*Volksaberglaube*“, pp. 155—170; *Brand*, „*Pop. Ant.*“, vol. III, p. 286; *Halliwell*, „*Pop. Rhymes*“, p. 208; *R. Hunt*, „*Pop. Romances*“, 2nd Series, p. 211. Doch wird erzählt, dass Lappen, die von Zigeunern an Bäume gehängt und von Vorübergehenden ängstlich vermieden werden als mit Krankheiten behaftet, nur Zeichen sind, die zur Benachrichtigung von umherwandernden Stammesgenossen zurückgelassen werden; *Liebich*, „*Die Zigeuner*“, p. 96.



wir von dem Mandanenweibe, das Jahr für Jahr hingeht, um den Schädeln ihrer todten Verwandten Nahrung zu bringen, und stundenlang bei ihnen sitzt, um in der zärtlichsten Weise mit den Ueberresten eines Gatten oder eines Kindes zu plaudern und zu spielen [1]; so gehen die Guineaneger, welche die Gebeine ihrer Eltern in Kistchen aufbewahren, mit diesen in den kleinen Hütten, die als Gräber dienen, spazieren [2]. Von dem Wilden, der die gereinigten Gebeine seiner Vorfahren unter seinen Hausgeräthen aufbewahrt [3], bis zu dem Leidtragenden, der am Grabe eines geliebten Todten weint, fasst so die Einbildung die Persönlichkeit und die körperlichen Ueberreste des Verstorbenen in eins zusammen. Hier öffnet sich zugleich dem animistischen Denker eine Gedankenverbindung, die ihn von diesem eingebildeten Zusammenhange zu dem festen Glauben an ein geistiges Wesen in einem materiellen Gegenstande führt. Damit ist es nicht mehr schwierig zu verstehen, wie die Karenen sich dachten, dass die Geister der Todten aus der anderen Welt zurückkämen, um ihren Leib wieder zu beseelen [4]; ebensowenig, wie die Marianeninsulaner die vertrockneten Leiber ihrer todten Vorfahren als Hausgötter in ihre Hütten aufnahmen und sogar erwarteten, dass sie aus ihren Schädeln Orakel gäben [5]; ebensowenig, wie man sich dachte, dass die Seele eines todten Cariben sich in einem seiner Knochen verbergen könne, der aus dem Grabe genommen und sorgfältig in Baumwolle eingewickelt wurde, in welchem Zustande er auf Fragen Antwort geben und sogar einen Feind behexen konnte, wenn er mit einem Stück von dessen Eigenthum zusammen eingewickelt wurde [6]; ferner wie die todten Santaler dadurch zu ihren Vätern gesendet wurden, dass man Bruchstücke ihres Schädels von dem Scheiterhaufen dem heiligen Flusse übergab [7]. Solche Ideen sind von grossem Interesse bei dem Studium der Beerdigungsgebräuche der Menschen, besonders der Sitte, die Ueberreste der Todten als die Behälter übermenschlicher Kräfte aufzubewahren, und sogar den ganzen

[1] *Catlin*, „*N. A. Indians*", vol. I, p. 90.
[2] *J. L. Wilson*, „*W. Africa*", p. 394.
[3] *Meiners*, „*Gesch. der Rel.*", Bd. I, p. 305; *J. G. Müller*, p. 209.
[4] *Mason*, „*Karens*", l. c. p. 231.
[5] *Meiners*, Bd. II, p. 721—723.
[6] *Rochefort*, „*Iles Antilles*", p. 418.
[7] *Hunter*, „*Rural Bengal*", p. 210; s. *Bastian*, „*Psychologie*", p. 73; *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*", pp. 209, 262, 289, 401, 419.

Körper als Mumie zu conserviren, wie es in Peru und Aegypten geschah. Die Vorstellung von solchen menschlichen Ueberresten, die zu Fetischen werden und von den Seelen, die früher zu ihnen gehörten, bewohnt oder als Medien benutzt werden, vermag eine rationelle Erklärung von vielen sonst dunklen Fällen der Reliquienverehrung zu geben.

Eine weitere Ausdehnung der Phantasie befähigt die niederen Rassen sogar, die Seelen der Todten mit blossen leblosen Dingen in Verbindung zu bringen, ein Verfahren, das seinen Ursprung in dem reinsten kindischen Vorwande haben kann, das aber einen ganz wilden Animisten direct zu der Vorstellung von dem Eingehen der Seele in den Gegenstand wie in einen Leib führt. Darwin sah auf der Keeling-Insel zwei malayische Frauen mit einem hölzernen Löffel, der wie eine Puppe in Kleidern steckte; dieser Löffel war zu dem Grabe eines Todten gebracht worden, und nachdem er, ein wirklicher Mondsüchtiger, bei vollem Mondschein inspirirt war, tanzte er convulsivisch wie ein Tisch oder ein Hut bei einer modernen Geistersitzung umher[1]). Unter den Salisch-Indianern von Oregon bringen die Beschwörer die verlorenen Seelen der Menschen als kleine Steine, Knochen oder Splitter zurück und geben vor, sie durch den Scheitel des Kopfes bis ins Herz zu versetzen, aber man muss sich sehr vorsehen und die Geister von Todten fernhalten, die dabei zugegen sein könnten, denn der Patient würde sterben, wenn er einen davon in sich aufnähme[2]). In Indien giebt es eingeborene Kol-Stämme, die diese Idee in merkwürdiger Weise ausbilden, indem sie die Seele eines Verstorbenen nach der Bestattung in die Behausung zurückbringen, augenscheinlich um sie als Hausgott zu verehren; während manche den in einem Vogel oder Fisch wiedereingekörperten Geist zu fangen suchen, bringen ihn die Binjwar von Raepore in einem Topfe Wasser, die Bunjia in einem Blumentopf nach Hause[3]). Die Chinesen halten an solchen Theorien mit äusserster Genauigkeit fest, indem sie glauben, dass der eine von den drei Geistern eines Menschen seinen Wohnsitz in dem Täfelchen der Verstorbenen nimmt, wo er von den Ueberlebenden Nachricht und Verehrung empfängt; während das lange Aufbewahren des Todten in einem vergoldeten und lackirten Sarge, sowie die

---

[1]) *Darwin*, „*Journal*“, p. 458.

[2]) *Bastian*, „*Mensch*“, Bd. II, p. 320.

[3]) *Report of Jubbulpore Ethnological Committee, Nagpore*, 1868, part. I, p. 5.

Verehrung und die Opfer, die man am Grabe darbringt, mit der Vorstellung von einem Geiste, der um den Körper herumschwebt, in Verbindung stehen. Mit diesen bekannten Anschauungen hängen auch gewisse Ceremonien zusammen, die in China allgemein sind, dass man nämlich den Geist eines in der Ferne Verstorbenen in einem Hahn (einem lebenden oder künstlichen) nach Hause bringt, und dass man den entweichenden Geist eines Kranken, der schon seinen Körper verlassen hat, in dessen Rock lockt und auf diese Weise zurückführt [1]. Der tatarische Volksaberglaube erläutert die Idee von der Einkörperung der Seele in der bekannten und leicht verständlichen Erzählung von dem Riesendämon, der nicht erschlagen werden konnte, denn er führte seine Seele nicht in seinem Körper mit sich, sondern in einer zwölfköpfigen Schlange, die er in einem Beutel auf dem Rücken seines Pferdes bei sich trug; der Held aber entdeckt das Geheimniss und tödtet die Schlange, worauf der Riese selbst ebenfalls stirbt. Diese Erzählung ist um so merkwürdiger, als sie sehr wahrscheinlich den ursprünglichen Sinn einer wohlbekannten Gruppe von Geschichten aus dem europäischen Volksaberglauben, dem skandinavischen zum Beispiel, andeutet, wo einem Riesen nicht der Garaus gemacht werden kann, weil er sein Herz nicht in seinem Körper bei sich hat, sondern in einem Entenei auf einem weit entlegenen Gewässer; endlich findet der junge Held das Ei und zerbricht es und der Riese geht zu Grunde [2]. Wenn wir die Vorstellung von der Seeleneinkörperung unter civilisirten Verhältnissen verfolgen, so erfahren wir, „dass ein Geist auf eine beliebige Zeit, aber weniger als hundert Jahre, an irgend einen Ort, in irgend einen Körper, sei er voll oder hohl, gebannt werden kann; so in eine feste Eiche, einen Degenknopf, ein Bierfass, wenn es ein gewöhnlicher Mann ist, oder in einen Weinschlauch, wenn es ein Esquire oder ein Richter ist.“ So lesen wir in Grose's scherzhafter Beschreibung der Kunst, Geister zu „bannen,“ [3]) aus dem vorigen Jahrhundert, eins der vielen trefflichen Beispiele von Gegenständen eines alten rohen Glaubens, die unter civilisirten Menschen als blosse Scherze fortleben.

---

[1]) *Doolittle*, „*Chinese*“, vol. I, pp. 151, 207, 214; vol. II, p. 401.

[2]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*“, p. 187; *Dasent* „*Norse Tales*“, p. 69; *Lane*, „*Thousand and one nights*“, vol. III, p. 316; *Grimm* „*D. M.*“, p. 1033. S. auch *Bastian*, „*Psychologie*“, p. 213. *Eisenmenger*, „*Judenthum*“, Thl. II, p. 39.

[3]) *Brand*, „*Pop. Ant.*“, vol. III, p. 72.

So finden auch andre geistige Wesen, frei durch die Welt schweifend, Fetischobjecte, durch welche sie wirken, in die sie sich einkörpern, die sie ihren Gläubigen sichtbar vor Augen halten können. Es ist ausserordentlich schwierig, eine bestimmte Trennungslinie zwischen den beiden vorwaltenden Ideenkreisen anzugeben, die sich auf Geisterwirkung durch das, was wir leblose Gegenstände nennen, beziehen.. Theoretisch lässt sich unterscheiden die Vorstellung von dem Objecte, das so handelt, als ob es unter dem Willen und der Gewalt seiner eignen Seele (oder seines Geistes) stehe, und die Vorstellung von irgend einem fremden Geiste, der in seine Substanz eingeht, von aussen darauf einwirkt und es als Gefäss oder Instrument benutzt. Aber in Wirklichkeit vermischen sich diese beiden Begriffe ganz untrennbar miteinander; und dieser Zustand der Dinge ist wieder eine Bestätigung der hier aufgestellten Theorie des Animismus, welche beide Ideenkreise als ähnliche Entwickelungen ein und derselben ursprünglichen Vorstellung, nämlich der von der menschlichen Seele, auffasst, so dass sie sehr wohl unmerklich in einander verschwimmen können. Die Beziehung auf einzelne typische Beschreibungen des Fetischismus und der verwandten Lehren auf verschiedenen Culturstufen ist eine sicherere Behandlungsmethode, als der Versuch, eine zu bestimmte allgemeine Definition davon zu geben.

Es giebt eine bekannte Geschichte aus der Zeit des Columbus, welche zeigt, was für eine geheimnissvolle persönliche Macht rohe Stämme der leblosen Materie zuzuschreiben im Stande waren. Der Kazike Hatuey hörte, wie berichtet wird, von seinen Spionen auf Hispaniola, dass die Spanier nach Cuba zu kommen beabsichtigten. Er rief daher seine Leute zusammen und erzählte ihnen von den Spaniern — wie sie die Eingebornen auf den Inseln verfolgten, und wie sie alles Dieses um eines grossen Gottes willen thäten, den sie hoch verehrten und liebten. Dann zog er einen Korb voll Gold hervor und sagte: „Hier seht ihr ihren Herrn, dem sie dienen und nachgehen; und wie ihr gehört habt, kommen sie hierher, um diesen Herrn zu suchen. Daher lasst uns ihm ein Fest machen, damit er, wenn sie kommen, ihnen befiehlt, uns kein Leid zuzufügen". So tanzten sie und sangen vom Abend bis zum Morgen vor dem Goldkorbe; dann befahl ihnen der Kazike, den Christengott nicht irgendwo zu behalten, denn wenn sie ihn auch selbst in ihren Eingeweiden aufbewahrten, so würden sie ihn herausgeben müssen; so rieth er ihnen, denselben auf den Grund des

Flusses zu werfen, und das thaten sie auch"[1]). Wenn diese Geschichte auch vielleicht zu gut scheinen mag, um wahr zu sein, so übertreibt sie doch keineswegs authentisch wilde Ideen. Die „Maraca" oder Ceremonienklapper, die bei gewissen rohen brasilianischen Stämmen im Gebrauch war, war ein ausgezeichneter Fetisch. Sie bestand in einem Flaschenkürbiss (Calabasse) mit einem Henkel, einem Mundloch und Steinen im Innern; doch schien sie den Gläubigen keine blosse Klapper mehr, sondern der Behälter eines Geistes, der beim Schütteln aus ihm sprach; daher stellten die Indianer ihre Maracas auf, sprachen mit ihnen, setzten ihnen Speise und Trank und angezündeten Weihrauch vor, feierten ihnen zu Ehren jährliche Feste, und zogen sogar gegen ihre Nachbarn in den Krieg, um das Verlangen der Rasselgeister nach Menschenopfern zu befriedigen[2]). Unter den nordamerikanischen Indianern scheint die Fetischtheorie in jenes merkwürdige und allgemeine Verfahren eingekleidet zu sein, das als „Medicin erhalten" bekannt ist. Jeder Mensch bekommt in seiner Jugend in einer Vision oder einem Traume seine „Medicin" zu sehen, und wenn man berücksichtigt, wie sehr die Idee vorherrscht, dass die Gestalten, die man in Visionen und Träumen sieht, Geister sind, so wird die animistische Natur dieses Gegenstandes von selbst klar. Die so gesehene Medicin kann ein Thier sein oder ein Theil eines solchen, wie eine Haut oder Klauen, eine Feder, eine Schale, oder auch eine Pflanze, ein Stein, ein Messer, eine Pfeife. Diesen Gegenstand muss er sich aneignen, und derselbe bleibt fortan sein ganzes Leben hindurch sein Beschützer. Als Vehikel oder Gefäss eines Geistes betrachtet, zeigt sich seine Fetischnatur in verschiedener Richtung; sein Besitzer erweist ihm seine Huldigung, veranstaltet Festmahle ihm zu Ehren, opfert ihm oder seinem Geiste Pferde, Hunde und andere werthvolle Dinge, beeilt sich, ihn zu besänftigen, wenn er beleidigt ist, lässt ihn mit sich verbrennen, um ihn als Schutzgeist in die glückseligen Jagdgefilde mitzunehmen. Neben diesen besonderen Schutzgegenständen gebrauchen die Indianer, namentlich die Medicinmänner (das Wort ist französisch, „médecin", auf diese eingeborenen Doctoren oder Beschwörer angewandt und später auf Alles ausgedehnt, was mit ihrer Kunst zusammenhängt) eine

[1]) *Herrera* „*Hist. de las Indias Occidentales*", Dec. I, IX, 3.

[2]) *Lery* „*Brésil*", p. 249; *J. G. Müller*, pp. 210, 262.

grosse Anzahl anderer Fetische als Vermittler des Geistereinflusses[1]). Unter den turanischen Stämmen Nordasiens, wo Castrén die Idee von Geistern berichtet, die in materiellen Gegenständen enthalten sind, zu welchen sie gehören und worin sie in derselben unbegreiflichen Weise wohnen wie die Seele im menschlichen Körper, — dort können wir auch die Verehrung der Ostjaken für Dinge von seltenen oder besonderen Eigenschaften hervorheben und ebenso die Verbindung von Fetischobjecten mit ihren Schamanen oder Zauberern, zum Beispiel, wenn die Tataren von den unzähligen Läppchen und Stiften, Glöckchen und Eisenstückchen, welche das Zaubergewand des Schamanen schmücken, glauben, dass sie Geister enthalten, welche die magische Kraft ihres Besitzers unterstützen[2]). John Bell berichtet von seiner Reise durch Asien im Jahre 1719 einen Vorfall, welcher für die mongolischen Vorstellungen von der Wirkung selbstbeweglicher Gegenstände eine treffliche Erläuterung giebt. Ein russischer Kaufmann erzählte ihm, dass ihm einst mehrere Stücke Damast aus seinem Zelte gestohlen wurden. Er beklagte sich, und der Kutuchtu Lama befahl, die geeigneten Schritte zu thun, um den Dieb aufzufinden. Einer der Lamas nahm darauf eine Bank mit vier Füssen, drehte sie mehrere Male nach verschiedenen Richtungen, und endlich zeigte sie grade auf das Zelt, wo die gestohlenen Waaren verborgen lagen. Der Lama stieg nun rittlings auf die Bank und führte dieselbe bald, oder wie man gewöhnlich glaubte, sie führte ihn nach eben jenem Zelte, wo er den Damast herauszugeben befahl. Seinem Verlangen wurde sofort entsprochen; denn in solchen Fällen ist es vergeblich, irgend eine Entschuldigung vorzubringen[3]).

Ein neuerer Bericht aus Centralafrika mag als Seitenstück zu dieser asiatischen Wahrsagung mit Hülfe eines Fetischobjectes hier seine Stelle finden. Der Rev. H. Rowley sagt von den Manganja, dass sie glaubten, der Medicinmann könne belebten wie unbelebten Gegenständen gute oder böse Kräfte verleihen, und diese Gegenstände fürchtete das Volk, wenn es dieselben auch nicht verehrte. Der Missionar sah diese Kunst einmal anwenden, um einen Korndieb zu entdecken. Die Leute versammelten sich rings um einen

[1]) *Schoolcraft* „*Indian Tribes*"; *Waitz*, Bd. III; *Catlin* „*N. A. Ind.*", vol. I, p. 36; *Beating* „*Narrative*", vol. I, p. 421; *J. G. Müller*, p. 74, etc.; *S. Cranz*, *Grönland*, p. 274.

[2]) *Castrén* „*Finn. Myth.*", pp. 162, 221, 230; *Meiners*, Bd. I, p. 170.

[3]) *Bell in Pinkerton*, vol. VII, p. 357.

grossen Feigenbaum, und der Magier, ein Mann mit wilden Blicken, brachte zwei Stöcke, unseren Besenstielen ähnlich, hervor, die er nach mysteriösen Manipulationen und unverständlichen Reden an vier junge Leute gab, von denen je zwei einen Stock hielten. Ein andrer junger Mensch und ein Knabe erhielten einen Zebraschwanz und eine Calabassenklapper. Darauf rollte sich der Medicinmann unter scheusslichen Geberden umher und sang unaufhörlich Beschwörungsformeln, während die Beiden mit dem Schwanz und der Klapper um die andern, die Stöcke haltenden, herumgingen und ihre Instrumente über den Köpfen schüttelten. Nach einiger Zeit hatten die Männer mit den Stöcken krampfhafte Zuckungen in Armen und Beinen, die sich fast bis zu Convulsionen steigerten, der Schaum stand ihnen vor dem Munde, die Augen schienen aus dem Kopfe hervorzutreten, kurz, sie stellten das vollständige Bild dämonischer Besessenheit dar. Nach der eingebornen Vorstellung waren es die Stöcke, die zunächst besessen waren, und durch sie wurden es auch die Männer, die sie zuletzt kaum noch halten konnten. Die Stöcke wirbelten und drehten die Männer wie toll im Kreise herum, durch Dornbüsche und Gestrüpp und über jedes Hinderniss hinweg; nichts konnte sie aufhalten, obwohl ihr Körper blutig gerissen war; endlich kehrten sie wieder zu der Versammlung zurück, drehten sich nochmals rings im Kreise herum und rasten dann den Weg entlang, bis sie keuchend und erschöpft in der Hütte einer der Frauen eines Häuptlings zur Erde stürzten, während die Stöcke derselben gerade zu Füssen rollten und sie als Dieb denuncirten. Sie leugnete, aber der Medicinmann antwortete: „Der Geist hat sie für schuldig erklärt, der Geist lügt niemals". Doch wurde das „Muavi" oder Prüfungsgift nicht ihr, sondern einem Hahne als Stellvertreter des Weibes eingegeben; das Thier warf es wieder aus, und sie war gerechtfertigt [1]).

Der Fetischismus in der niederen Civilisation ist keineswegs auf den westafrikanischen Neger beschränkt, auf den man diesen Ausdruck gewöhnlich speciell zu beziehen pflegt. Da er jedoch hier in der That ausserordentlich vorherrscht, und er hier besonders die Aufmerksamkeit fremder Beobachter auf sich gezogen hat, so sind die Berichte, die wir aus Westafrika darüber besitzen, ohne Frage die vollständigsten und genauesten. Die Verallgemeinerung des in ihnen enthaltenen Princips durch den verstorbenen Professor

---

[1]) *H. Rowley „Universities' Mission to Central-Africa"*, p. 217.

Waitz ist für unsern Zweck sehr geeignet. Er beschreibt die Vorstellung des Negers von seinem Fetisch folgendermassen: „Nach seiner Ansicht sitzt in jedem sinnlichen Dinge ein Geist oder kann doch darin sitzen, und zwar in ganz unscheinbaren Gegenständen oft ein sehr grosser und mächtiger.' Diesen Geist denkt er sich nicht als fest und unabänderlich gebunden an das körperliche Ding in dem er wohnt, sondern er hat nur seinen gewöhnlichsten oder hauptsächlichsten Sitz in ihm. Der Neger trennt wohl in seiner Vorstellung nicht selten den Geist von dem sinnlichen Gegenstande, den er inne hat, setzt beide sogar bisweilen einander entgegen; das Gewöhnliche aber ist, dass er beide zusammenfasst als ein Ganzes bildend, und dieses Ganze ist (wie der Europäer es nennt) „der Fetisch", der Gegenstand seiner religiösen Verehrung." Einige weitere Einzelnheiten werden zeigen, in welcher Weise sich dieses Princip ausgebildet hat. Fetische (eingeborene Namen dafür sind „grigri", „juju" etc.) können bloss merkwürdige geheimnissvolle Gegenstände sein, welche die Phantasie eines Negers anregen, oder sie können von einem Priester oder Fetischmanne geweiht und behandelt sein; die Theorie ihrer Wirksamkeit besteht darin, dass sie zu einem Geist oder Dämon gehören oder von ihm beeinflusst werden; doch haben sie noch die Probe der Erfahrung zu bestehen, und wenn sie nicht im Stande sind, ihrem Besitzer Glück und Segen zu bringen, so giebt er sie zu Gunsten eines mächtigeren Mediums wieder auf. Der Fetisch kann hören und sehen, verstehen und handeln, und sein Besitzer verehrt ihn, spricht vertraulich mit ihm wie mit einem theuren, treuen Freunde, übergiesst ihn mit Rumlibationen und ruft ihn in Zeiten der Gefahr laut und ernstlich an, als ob er seinen Geist und seine Thätigkeit wecken wolle. Der Bericht Römers aus Guinea, der ungefähr ein Jahrhundert alt ist, mag dazu dienen, einen Begriff von der Art der Gegenstände zu geben, die zu Fetischen gewählt werden und zugleich von der Art und Weise, in welcher man dieselben mit Geistereinfluss in Verbindung bringt. Im Fetischhause, erzählt er, hangen oder liegen Tausende von werthlosen Kleinigkeiten, ein Topf mit rother Erde, in der eine Hahnenfeder steckt, Nägel mit Garn umwunden, rothe Papageienfedern, Menschenhaare und so weiter. Die Hauptsache in der Hütte ist der Stuhl für den Fetisch, um darauf zu sitzen, und die Matratze für ihn, um darauf zu ruhen; dieselbe ist nicht dicker als eine Mannshand, und die Grösse des Stuhls steht in demselben Verhältnisse; eine kleine Flasche mit Branntwein ist

stets für ihn bereit. Das Wort Fetisch ist hier wie so oft gebraucht, nm den Geist zu bezeichnen, der in diesem sehr ursprünglichen Tempel wohnt; aber, wie wir sehen, wurden jene unzähligen Kleinigkeiten, die wir Fetische nennen, mit der Gottheit in ihrer Behausung vereinigt. Römer warf einmal einen Blick dnrch eine offene Thür und sah einen alten Negerhänptling in seinem eignen Fetischmusenm nnter zwanzigtausend Fetischen sitzen nnd ihnen seine Verehrung bezeigen. Der alte Mann erzählte ihm, dass er nicht den hundertsten Theil von dem Nutzen wüsste, den sie ihm schon gebracht hatten; seine Vorfahren und er hatten sie gesammelt, jeder hatte irgend einen Dienst geleistet. Der Besncher hob einen Stein ungefähr von der Grösse eines Hühnereies auf, nnd sein Besitzer erzählte ihm dessen Geschichte. Er wollte einst zu einem wichtigen Geschäfte ausgehen, als er aber die Thürschwelle überschritt, trat er auf diesen Stein nnd verletzte sich dabei. Aha, dachte er, bist Du da? So nahm er den Stein auf, und er half ihm Tage lang bei seinem Unternehmen. Sogar noch in unsrer Zeit ist Afrika eine Welt voll Fetische. Die Reisenden finden sie auf jedem Wege, an jeder Fnrth, an jeder Hausthür, sie hängen als Amulette nm den Hals eines jeden Mannes, sie schützen ihn vor Krankheit oder veranlassen dieselbe, wenn sie vernachlässigt werden, sie bringen Regen, sie füllen die See mit Fischen, die willig in das Netz des Fischers schwimmen, sie fangen nnd bestrafen Diebe, sie verleihen ihrem Eigenthümer ein kühnes Herz nnd verderben seine Feinde, es giebt nichts, was ein Fetisch nicht thun oder vernichten kann, wenn es nnr der rechte Fetisch ist. So hat die einseitige Logik des Wilden, die Alles hervorhebt, was zntrifft, Alles übergeht, was fehl schlägt, eine allgemeine Fetisch-Philosophie für alle Lebensereignisse ausgebildet. Ja, so stark ist ihr Alles bezwingender Einfluss, dass der Enropäer, der nach Afrika kommt, im Stande ist, dieselbe von dem Neger anzunehmen und selbst, wie man zu sagen pflegt, „schwarz zu werden". So kann noch jetzt mancher Reisende, wenn er einen weissen Gefährten im Schlaf beobachtet, irgend eine Klaue, einen Knochen oder ähnlichen Zauberkram zu sehen bekommen, den er sich heimlich um den Hals gebunden hat [1]).

[1]) *Waitz „Anthropologie"*, Bd. II, p. 174; *Römer „Guinea"*, p. 56, etc.; *J. L. Wilson „West-Africa"*, pp. 135, 211—16, 275, 338; *Burton „W. and W. from W. Afr."*, pp. 174, 455; *Steinhauser*, l. c. p. 134; *Bosman*, *Guinea*, in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 397; *Meiners „Gesch. der Relig."*, Bd. I, p. 173. S. auch *Ellis „Madagascar"*, vol. I, p. 396; *Flacourt „Madag."*, p. 191.

Endlich zeigen sich auch im europäischen Leben deutlich sichtbare Spuren von Geistern oder mysteriösen Einflüssen, die manchen Gegenständen innewohnen. So konnte ein mittelalterlicher Teufel in eine alte Sau, einen Strohhalm, ein Gerstenkorn oder einen Weidenbaum einfahren. Man konnte auch einen Geist in einem festen Gefässe zum Gebrauche mit sich herumtragen:

„Besides in glistering glasses fayre or else in christall cleare,
They sprightes enclose“ *)

Der moderne Bauernaberglaube weiss, dass Geister irgend einen Thierkörper oder einen anderen Gegenstand haben müssen, um darin zu wohnen, zum Beispiel eine Feder, einen Sack, einen Strauch. Die Tyroler nehmen Anstand, Halme als Zahnstocher zu benutzen, wegen der Geister, die im Stroh ihren Wohnsitz genommen haben. Die Bulgaren halten es für eine grosse Sünde, das Mehl nicht zu durchräuchern, wenn es von der Mühle kommt (besonders wenn der Müller ein Türke ist), weil dadurch der Teufel verhindert werde hineinzufahren [1]). Amulette sind noch in den civilisirtesten Theilen der Welt in Gebrauch, bei den Unwissenden und Abergläubischen mit dem wirklichen rohen Glauben an ihre geheimnissvollen Kräfte, bei den Aufgeklärteren als phantastisches Ueberlebsel aus der Vergangenheit. Auch die geistigen und physischen Erscheinungen dessen, was jetzt „Tischrücken“ genannt wird, gehören zu einer Klasse von Vorgängen, die, wie wir gesehen haben, bei den niederen Rassen ganz gewöhnlich sind und von ihnen durch einen aussermenschlichen, im höchsten Sinne spiritualistischen Einfluss erklärt werden.

Wenn wir der Lehre der niederen Rassen von der Einkörperung oder Durchdringung eines Gegenstandes von einem Geiste oder einer Kraft, ihre Stellung in der Geschichte der geistigen Entwickelung anweisen, so hat es kein geringes Interesse, dieselbe mit Theorien zu vergleichen, die der Philosophie cultivirter Nationen geläufig sind. So spricht Bischof Berkeley von den dunklen Ausdrücken derjenigen, die über die Beziehung der Kraft zu den Objecten, welche sie ausüben, geschrieben haben. Er citirt Torricelli, der die Materie mit einem Zaubergefäss der Circe vergleicht, das als Kraftbehälter

*) „Auch in schöne glänzende Gläser oder sonst in klaren Krystall — schliessen sie die Geister ein“.

[1]) *Brand* „*Popular Antiquities*“, vol. III, p. 255 etc. *Bastian* „*Psychologie*“, p. 171; *Wuttke* „*Volksaberglaube*“, pp. 75—95, 226, etc. *St. Clair and Brophy* „*Bulgaria*“, p. 46.

dient, und erklärt, Kraft und Impuls seien so subtile Abstracta und so verfeinerte Quintessenzen, dass sie in keine andren Gefässe als in die innerste Materialität von Naturkörpern eingeschlossen werden könnten; ferner Leibnitz, wie er die wirkende Urkraft mit der Seele oder der substantiellen Form vergleicht. So mussten, sagt Berkeley, sogar die grössten Männer, wenn sie sich der Abstraction überliessen, zu Worten ihre Zuflucht nehmen, die keine feste Bedeutung hatten und in der That nur reine scholastische Schattenbilder waren [1]). Wir können recht gut hinzufügen, dass solche Stellen zeigen, wie der civilisirte Metaphysiker in jene ursprünglichen Vorstellungen zurückfällt, die noch jetzt den Geist der rohen Eingeborenen von Sibirien und Guinea erfüllen. Ich will sogar noch einen Schritt weiter gehen, indem ich zu behaupten wage, dass die wissenschaftlichen Anschauungen, die in meiner eigenen Schulzeit herrschend waren und Wärme wie Elektricität als unsichtbare Fluida betrachteten, welche in feste Körper eingehen und sie wieder verlassen, dass diese Vorstellungen Ideen sind, welche mit äusserster Genauigkeit die besondere Lehre des Fetischismus wiederholen.

Unter der allgemeinen Ueberschrift Fetischismus, aber der Bequemlichkeit wegen getrennt davon betrachtet, mag hier auch die Verehrung von „Klötzen und Steinen" eine Stelle finden. Dinge der Art besitzen, wenn sie bloss als Altäre gebraucht werden, nicht die Natur von Fetischen, man muss sich vielmehr vorher vergewissern, ob ihnen wirkliche Verehrung dargebracht wird. Dann erhebt sich aber die weitere Schwierigkeit, ob die Klötze und Steine nur als bildliche Repräsentationen der Gottheiten hingestellt werden, oder ob man sich denkt, dass diese Gottheiten physisch mit ihnen verbunden und in ihnen eingekörpert sind, dass sie um dieselben herumschweben oder durch sie handelnd auftreten. Die Vorstellungen der Verehrer in dieser Beziehung sind zuweilen klar und ausführlich ausgesprochen, oft lassen sie sich sehr gut aus den näheren Umständen folgern, häufig aber sind sie äusserst zweifelhafter Natur.

Unter den niederen amerikanischen Rassen heben die Dakotas einen runden Kieselstein auf und bemalen ihn; dann reden sie ihn Grossvater an, bringen ihm Opfer dar und bitten ihn, sie aus der Gefahr zu befreien [2]); auf den westindischen Inseln zollten die Ein

[1]) *Berkeley „Concerning Motion" in Works*, vol. II, p. 86.

[2]) *Schoolcraft „Indian Tribes"*, part II, p. 196; par. III, p. 229.

geborenen, wie berichtet wird, drei Steinen grosse Verehrung, deren einer der Ernte günstig war, der andre den Frauen, um ohne Schmerzen entbunden zu werden, der dritte für Sonnenschein und Regen, wenn danach Bedürfniss war [1]; ferner hören wir, dass brasilianische Stämme Pfähle in die Erde steckten und vor ihnen opferten, um ihre Gottheiten oder Dämonen zu besänftigen [2]. Auch inmitten der verhältnissmässig hoch entwickelten Cultur von Peru nahm die Steinverehrung eine bedeutende Stelle ein; man brachte dort nicht nur besonders merkwürdigen Kieseln und so weiter Verehrung dar, sondern man stellte auch Steine auf, welche die Penaten des Hauses und die Schutzgottheiten der Dörfer repräsentiren sollten. Montesinos berichtet, dass, wenn die Verehrung eines heiligen Steines aufhörte, ein Papagei aus ihm in einen anderen Stein flog, der von nun an angebetet wurde; und obgleich dieser Autor keine grosse Glaubwürdigkeit besitzt, so kann er doch wohl kaum eine Geschichte erfunden haben, welche, wie wir sehen werden, so auffallend mit der polynesischen Idee zusammenfällt, dass ein Vogel den Geist, der in einem Idol eingekörpert ist, hinein und wieder heraus führt [3].

In Afrika findet sich die Verehrung von Klötzen und Steinen unter den Damaras des Südens, deren Vorfahren bei ihren Opfermahlzeiten durch Pfähle dargestellt werden, die man aus Bäumen oder Sträuchern schneidet und denen man das Fleisch zuerst vorsetzt [4]; unter den Dinkas am weissen Nil, wo die Missionare ein altes Weib in ihrer Hütte das Erste von Speise und Trank einem kurzen dicken Stocke darbringen sahen, der in die Erde gepflanzt war, damit der Dämon sie nicht verletzen möge [5]; ferner unter den Gallas in Abyssinien, einem Volksstamme, der eine fest bestimmte Götterlehre besitzt und Steine und Klötze, aber keine Idole verehrt [6]. Auf der Insel Sambawa schreiben die Orang Dongo jede übernatürliche oder unbegreifliche Kraft der Sonne, dem Monde, den Bäumen und so weiter zu, besonders aber Steinen, und wenn sie ein Unfall

[1] *Herrera* „*Indias Occidentales*" dec. I, III, 3.

[2] *De Laet*, *Novus Orbis*, XV, 2.

[3] *Garcilaso de la Vega*, „*Commentarios Reales*" I, 9; *J. G. Müller*, pp. 263, 311, 371, 387; *Waitz*, Bd. IV p. 454.

[4] *Hahn* „*Gramm. des Herreró*", *s. v. omu-makisina.*

[5] *Kaufmann* „*Central-Afrika*" (*Weisser Nil*) p. 131.

[6] *Waitz*, Bd. II, pp. 518, 523.

oder eine Krankheit betrifft, so bringen sie Opfer vor gewissen Steinen, um dadurch die Gunst ihres Genius oder Diwa zu gewinnen [1]). Aehnliche Ideen lassen sich über die Inseln des Stillen Oceans unter helleren wie unter dunkleren Rassen verfolgen. So betete man auf den Gesellschaftsinseln rohe Holzklötze oder Bruchstücke von Basaltsäulen an, die in einheimischer Art gekleidet und mit Oel bestrichen waren, und brachte ihnen Opfer dar, da man sie kraft des „Atua" oder der Gottheit, die sie erfüllt hatte, als mit göttlicher Gewalt begabt ansah [2]). So wurden auf den Neu-Hebriden vom Wasser abgeriebene Kieselsteine verehrt [3]), während fidschianische Götter und Göttinnen ihren Wohnsitz oder Aufenthalt in schwarzen Steinen, ähnlich glatten runden Meilensteinen, hatten und dort ihre Speisopfer empfingen [4]). Die merkwürdig anthropomorphische Idee, dass Steine Männer und Frauen seien und sogar Kinder haben, ist den Fidschi-Insulanern ebenso geläufig wie den Peruanern und den Lappländern.

Die turanischen Stämme Nordasiens entwickeln die Klotz- und Steinverehrung in voller Ausdehnung und Stärke. Nicht nur wurden Steine, besonders merkwürdige und menschen- oder thierähnliche, zu Gegenständen der Verehrung, sondern wir erfahren sogar, dass man sie aus dem Grunde anbetete, weil in ihnen mächtige Geister wohnten. Der Samojede, der im Kastenschlitten umherzieht, mit seinen beiden Gottheiten, eine mit einem Steinkopfe, die andere ein blosser schwarzer Stein, beide in grüne Gewänder mit rothen Lappen gekleidet und mit Opferblut bestrichen, kann als Typus der Steinverehrung dienen. Und was die Ostjaken anbetrifft, so würden sie, wenn ihnen der berühmte König Klotz selbst erschienen wäre, seine heilige Person ohne Weiteres in Lumpen gewickelt und auf einer Bergspitze oder im Walde zur Verehrung aufgestellt haben [5]). Die häufig erwähnte Klotz- und Steinverehrung im modernen Indien findet sich besonders bei solchen Rassen, die nach Herkunft und Cultur nicht oder nur theilweise zu den Hindus

[1]) *Zollinger in „Journ. Ind. Archip."* vol. II. p. 692.

[2]) *Ellis „Polyn. Res."* vol. I p. 337; S. auch *Ellis „Madagascar"* vol. I p. 399.

[3]) *Turner, „Polynesia"* pp. 347, 526.

[4]) *Williams „Fiji"* vol. I p. 220. *Seemann, Viti,* pp. 66, 89.

[5]) *Castrén „Finn. Myth."* p. 193 etc., 204 etc.; *„Voyages au Nord"* vol. VIII pp. 103, 410. *Klemm „C. G."* Bd. III p. 126. S. auch *Steller „Kamtschatka"*, pp. 265, 276.

gehören. Unter ihnen mögen als Beispiele dienen das Bambusrohr, welches an Stelle der Bodogöttin Mainou aufgerichtet ist und für sie jährlich ein Schwein sowie die Eier empfängt, welche die Weiber monatlich darbringen[1]); der Stein unter dem grossen Baumwollenbaum jedes Khonddorfes, das Gefäss der Dorfgottheit Nadzu Pennu[2]); der Erdklumpen oder Stein unter einem Baume, der in Behar die vergöttlichte Seele irgend eines Todten darstellt, welcher dort verehrt wird und Orakel inspirirt[3]); der Stein, den die Bakadâra und Betadâra in jedem Hause haben, der ihren Gott Bûda darstellt, und den sie durch Opfer zu bewegen suchen, die Dämonenseelen der Todten von ihnen fern zu halten; die beiden rohen Steine, die bei den Schanars von Tinnevelly unter einem Wetterdach aufgestellt sind und durch deren Vermittlung der grosse Gott und die grosse Göttin ihre Opfer empfangen, welche aber nach der Benutzung weggeworfen oder wenigstens unberührt gelassen werden[4]). Die merkwürdigen Gruppen von aufrechten Steinen in Indien sind, in vielen Fällen wenigstens, in der Absicht errichtet worden, dass jeder Stein eine Gottheit darstelle oder in sich verkörpere. Hislop bemerkt, dass man in allen Theilen des südlichen Indiens häufig vier bis fünf Steine auf den Feldern der Landpächter in einer Reihe aufgestellt und mit rother Farbe bestrichen sehen kann, die man als Hüter des Feldes betrachtet und die fünf Pândus nennt; er nimmt ganz vernunftgemäss an, dass diese hinduischen Namen ältere eingeborene Bezeichnungen verdrängt haben. Bei den indischen Gruppen ist es ein sehr gewöhnliches Verfahren, jeden Stein mit rother Farbe anzustreichen, so dass gleichsam ein grosser Blutfleck die Stelle einnimmt, wo sich bei einem Idol das Antlitz befinden würde[5]). Es finden sich in Indien sogar auch bei den Hindus selber Beispiele für den Gebrauch der Steinverehrung; der Schaschtî, der Beschützerin der Kinder, bringt man Verehrung, Gelübde und Opfer dar, besonders die Frauen; doch macht man ihr keine Idole oder Tempel, sondern ihr eigentlicher Repräsentant ist ein roher Stein, ungefähr

---

[1]) *Hodgson* „*Abor. of India*" p. 174. S. auch *Macrae* in „*As. Res.*" vol. VII p. 196; *Dalton* „*Kols*" in „*Tr. Eth. Soc.*" vol. VI, p. 33.

[2]) *Macpherson* „*India*" pp. 103, 358.

[3]) *Bastian* „*Psychologie*" p. 177. S. auch *Shortt* „*Tribes of Neilgherries*" in „*Tr. Eth. Soc.*" vol. VII, p. 281.

[4]) *Buchanan* „*Mysore*" in *Pinkerton* vol. VII, p. 739.

[5]) *Elliot* in „*Journ. Eth. Soc*" vol. 1, pp. 96, 115, 125; *Lubbock*, „*Origin of Civilization*", p. 222; *Forbes Leslie* „*Early Races of Scotland*" vol. II, p. 462 etc.

von der Grösse eines Mannskopfes, den man mit rother Farbe beschmiert und am Fusse des heiligen Wata-Baumes aufstellt. Sogar Siwa wird als ein Stein verehrt und zwar besonders der Siwa, der ein Kind mit epileptischen Anfällen heimsucht und dann mit dessen Stimme sprechend verkündet, dass er Panchânana der fünfgestaltige sei und das Kind bestrafe, weil es sein Bild beschimpft habe; diesem Siwa, der in Form eines thönernen Idols oder eines Steines unter einem heiligen Baume verehrt wird, bringt man nicht nur Blumen und Früchte, sondern auch blutige Opfer dar[1]).

Die Steinverehrung bei den Hindus scheint ein Ueberlebsel eines Ritus zu sein, der ursprünglich einer niederen Civilisation angehörte und wahrscheinlich von den rohen Eingebornen des Landes herstammt, deren Religion, in weitem Umfange der Religion der arischen Eindringlinge einverleibt, soviel zur Ausbildung des heutigen Hinduismus beigetragen hat. Besonders interessant ist es, die Klotz- und Steinverehrung in der niederen Cultur näher zu untersuchen, denn dies setzt uns in den Stand, mit Hülfe der Ueberlebungstheorie zu erklären, wie in der alten Welt, inmitten der klassischen Weltanschauung und der klassischen Kunst dieselben rohen Gegenstände angebetet wurden, deren Verehrung ohne Zweifel aus den ältesten barbarischen Zeiten herstammt. Wie Grote sagt, wo er von dem Cultus der Griechen spricht: „das ursprüngliche Denkmal, das einem Gotte errichtet wurde, wollte gar nicht ein Bild desselben sein, sondern stellte oft nicht mehr dar als einen Pfeiler, ein Brett, einen gestaltlosen Stein oder einen Pfahl, der von der Nachbarschaft ebenso wohl gepflegt und ausgeschmückt wie verehrt wurde.“ Dahin gehörte der Block, der zu Ehren der Artemis auf Euboea aufgerichtet war, der Pfahl, welcher Pallas Athene vertrat, „sine effigie rudis palus, et informe lignum“, der unbearbeitete Stein (λίθος ἀργὸς) zu Hyettos, der „nach alter Weise“ den Herakles darstellte, die dreissig ebensolchen Steine, welche die Pharacaner in ähnlicher althergebrachter Gewöhnung an Stelle der Götter verehrten, und jener eine Stein, der bei den böotischen Festen als Vertreter des thespischen Eros so hohe Ehre genoss. Theophrast beschreibt im vierten Jahrhundert vor Chr. den abergläubischen Griechen, der, wenn er an den eingeölten Steinen auf den Strassen vorübergeht, sein Fläschchen hervorzieht

---

[1]) *Ward „Hindoos“* vol. II, pp. 142, 182 ec.; s. 221. S. auch *Latham „Descr. Eth.“* vol. II, p. 239 (Siah pusch, ein Stein, unter dem man als Vertreter der Gottheit opfert).

und sie mit Oel begiesst, auf die Kniee fällt, um sie anzubeten, und dann seinen Weg fortsetzt. Sechs Jahrhunderte später noch konnte Arnobius aus dem Leben seiner eigenen heidnischen Zeitgenossen den Geisteszustand des Klotz- und Steinanbeters beschreiben und erzählen, wie er, sobald er einen der Steine mit Oel bestrichen sieht, denselben mit Schmeichelworten anredet, und das leblose Ding um seine Gunst anfleht, als ob es eine wirkende Macht besässe[1]). Die alte anschauliche Stelle im Jesaias bezeichnet sehr treffend die Steinverehrung innerhalb der semitischen Rasse:

„Dein Theil ist an den glatten Bachsteinen;
„Dieselbigen sind dein Loos:
„Denselbigen schüttest du dein Trankopfer,
„Da du Speisopfer opferst“[2]).

Unter den Lokalgottheiten, welche Mohamed in viel späterer Zeit in Arabien vorfand, und von denen Dr. Sprenger glaubt, dass er sie gerade in einem Augenblicke als göttlich erkannte, wo seine Laufbahn fast zusammen zu brechen schien, befanden sich Manah und Lât, der eine ein Felsblock, der andere ein Stein oder Steinidol; während die Verehrung des schwarzen Steines der Kaaba, den Kapitain Burton für einen Aërolith hält, unzweifelhaft ein Lokalritus war, den der Prophet in seine neue Religion verpflanzte, wo er bis auf den heutigen Tag fest besteht[3]). Die merkwürdige Stelle im Sanchoniathon, wo von dem Himmelsgott gesprochen wird, der die „Bäthylien, die beseelten Steine“ bildet, (*θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους, μηχανησάμενος*) bezieht sich vielleicht auf Meteoriten oder auf vermeintliche Donnerkeile, die aus den Wolken herabgefallen sind. In der alten phönicischen Religion, die mit der jüdischen Welt einerseits, mit der griechischen und römischen andererseits sich so innig berührte, fanden sich auch die Steinpfeiler des Baal und die Holzkegel der Aschera, aber wie weit diese Gegenstände den Charakter von Altären, von Symbolen

---

[1]) *Grote* „*Hist of Greece*“ vol IV, p. 132; *Welcker*, „*Griech.-Götterlehre*“ Bd. I, p. 220. *Meiners*, Bd. I, p. 150 etc., Näheres bei *Pausanias; Theophrast. Charact.* XVI; *Tacit. Hist.* II, 3; *Arnobius Adv. Gent.; Tertullianus; Clemens Alexandr.*

[2]) *Jes.* LVII. 6. Die erste Zeile „*behhalkey-nahhal hhêlkeeh*“ geht doppeldeutig auf *hhlk* = *glatter (Stein)* und auch *Loos, Antheil;* ein doppelter Sinn liegt auch wahrscheinlich in dem Gebrauch von glatten Kieseln um das Loos zu werfen.

[3]) *Sprenger* „*Mohammed*“ vol. II p. 7 etc.; *Burton* „*El Medinah etc.*“ vol. II, p. 157.

oder von Fetischen tragen, bleibt ein Räthsel[1]). Wir können mit Tacitus sagen, wo er den conischen Pfeiler beschreibt, der statt einer Bildsäule errichtet war um die Venus von Paphos darzustellen — „et ratio in obscuro."

Es finden sich auch Berichte von förmlichen Verboten der Steinverehrung in Frankreich und England von Seiten der christlichen Kirche, welche bis in die ältesten Zeiten des Mittelalters zurückreichen[2]) und zeigen, dass dieser barbarische Cultus damals noch deutlich im Volksglauben fortlebte. Vergleichen wir diese Thatsache mit den Berichten über die Steingruppen, welche in Südindien als Vertreter der Gottheiten errichtet werden, so bietet sich eine leicht verständliche Lösung für ein interessantes Problem der vorhistorischen Archäologie in Europa. Sind die Menhirs, Cromlechs und so weiter Idole oder Reihen und Kreise von Idolen, die von uralten Einwohnern als Darstellungen oder Verkörperungen ihrer Götter verehrt wurden? Diese Frage kann wohl bejaht werden; doch sind die Ideen, welche mit der Steinverehrung bei verschiedenen Rassen verbunden werden, äusserst mannichfach, und die Analogie kann hier leicht irreführen. Es ist bemerkenswerth, bis in wie späte Zeiten die vollständige echte Steinverehrung in Europa fortgelebt hat. In gewissen Bergdistricten von Norwegen pflegten die Bauern noch bis zu Ende des vorigen Jahrhunderts runde Steine aufzubewahren, wuschen sie jeden Donnerstag Abend, was darauf hinzudeuten scheint, dass sie den Thor darstellten, bestrichen sie vor dem Feuer mit Butter, gaben ihnen den Ehrenplatz auf frischem Stroh, und zu gewissen Zeiten des Jahres tauchten sie dieselben in Bier, damit sie dem Hause Glück und Segen brächten[3]). In einem Bericht vom Jahre 1851 wird von den Insulanern von Inniskea bei Mayo angegeben, dass sie einen Stein sorgfältig in Flanell einwickelten, um ihn zu bestimmten Zeiten hervorzuholen und zu verehren; und wenn sich ein Sturm erhob, so flehte man ihn an, ein Wrack an die Küste

---

[1]) *Euseb. Praep. Evang.* I. 10; *Movers*, „*Phönizier*", Bd. I, pp. 105, 569, u. s. *Index* „*Säule*" etc. S. *de Brosses* „*Dieux fétiches*" p. 135 (er betrachtet *baetyl* = *beth-el etc.*)

[2]) *Lubbock* „*Origin. of Civ.*" p. 225; *Leslie* „*Early Races of Scotland*", vol. I, p. 256.

[3]) *Nilsson* „*Primitive Inhabitants of Scandinavia*" p. 241. S. auch *Meiners*, Bd. II, p. 671 (sprechende Steine in Norwegen etc.).

zu werfen [1]). Deutlicher als jemals ein Wilder zeigten diese Norweger und Irländer durch ihre Behandlung von Fetischen, dass sie dieselben als persönliche Wesen betrachteten. Der Schluss, den die Ethnographie aus der Existenz der Klotz- und Steinverehrung bei so vielen Nationen von verhältnissmässig hoher Cultur zieht, scheint mir von grossem Gewicht zu sein in Bezug auf die religiöse Entwicklung der Menschheit. Die Vorstellung, dass Völker, die sich in der Bearbeitung von Holz und Stein auszeichneten und diese Künste zur Verfertigung von Idolen benutzten, später von ihrer Bahn abgewichen sein und Klötze und Kieselsteine verehrt haben sollten, ist eine Theorie, die wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat! Wenn man aber andererseits bedenkt, wie ein solcher roher Gegenstand uncultivirten Menschen als Abbild oder Gefäss der Gottheit erschien, so liegt durchaus nichts Seltsames darin, ihn als Ueberrest eines alten Barbarismus zu betrachten, der seinen Platz durch Jahrhunderte einer vorgeschrittenen Civilisation hindurch gegen kunstreichere Gestaltungen festhält, kraft der überlieferten Heiligkeit, welche solchen Ueberlebseln aus dem entferntes Alterthume anhaftet.

Durch einen kaum wahrnehmbaren Uebergang gelangen wir zum Götzendienst. Durch geringes Abschnitzeln, Ritzen oder mit Farben Bestreichen wird ein roher Block oder Stein in ein Götzenbild (Idol) verwandelt. Schwierigkeiten, welche bei dem Studium der Klotz- und Steinverehrung hindernd in den Weg treten, verschwinden bei der Verehrung selbst der rohesten unzweifelhaften Abbilder, die nicht mehr blosse Altäre sein können, und wenn sie Symbole sind, zum wenigsten doch ein persönliches Wesen darstellen müssen. Der Götzendienst nimmt in der Geschichte der Religion eine bemerkenswerthe Stelle ein. Er gehört kaum der niedersten Wildheit an, die ihn noch nicht erreicht zu haben scheint, ebenso wenig wie der höchsten Civilisation, die ihn schon verworfen hat. Er steht vielmehr zwischen beiden und erstreckt sich von den höheren Stufen der Wildheit, wo er zuerst deutlich auftritt, bis zu einem mittleren Grade der Civilisation, wo er seine äusserste Entwicklung erreicht, um von da an sich nur als hinschwindendes Ueberlebsel fortzusetzen und zuweilen in ausgedehntem Masse wieder aufzuleben. Trotzdem lässt sich die so bezeichnete Stellung nur

---

[1]) *Earl of Roden* „*Progress of Reformation* in *Ireland*". London 1851. p. 51. *J. E. Tennent* in „*Notes and Queries*" Feb. 7. 1852.

schwer genau fixiren; der Götzendienst scheint vielmehr auch auf den höheren Stufen der Wildheit nicht gleichmässig vorzukommen, er gehört zum Beispiel in voller Ausbildung den Gesellschafts-Insulanern an, fehlt dagegen auf den Tonga- und Fidschi-Inseln. Auch bei höheren Nationen fällt seine Gegenwart durchaus nicht nothwendig mit besonderen Nationalverwandschaften oder bestimmten Culturgraden zusammen — man vergleiche zum Beispiel den götzenanbetenden Hindu mit seinem ethnischen Verwandten, dem götzenhassenden Parsi, oder den Abgötterei treibenden Phönicier mit seinem ethnischen Verwandten, dem Israeliten, bei dem das zeitweise Zurückfallen in den verbotenen Götzendienst stets als Schande in Erinnerung blieb. Ja, auch seine Tendenz wieder aufzuleben steht der Ethnographie hindernd im Wege. Die alte vedische Religion scheint die Idolatrie nicht anzuerkennen, und doch gehören die modernen Brahmanen, die sich als Befolger der vedischen Lehren bekennen, zu den grössten Götzendienern der Welt. Das Urchristenthum verwarf keineswegs das jüdische Verbot der Bilderverehrung, und doch wurde dieselbe im Christenthum immer häufiger und besteht noch in weiter Ausdehnung und tief eingewurzelt fort.

Ich habe schon an einem anderen Orte einige Angaben über den Götzendienst, soweit er symbolisch und sinnbildlich ist, gemacht [1]). Die alte und zugleich die grösste Schwierigkeit bei der Untersuchung dieses Gegenstandes liegt darin, dass ein Bild selbst für zwei Gläubige, die nebeneinander davor knieen, zwei ganz verschiedene Dinge darstellen kann; dem einen kann es nur ein Symbol, ein Portrait, ein Memento sein, während es dem andern ein vernünftiges, handelndes Wesen ist, kraft eines Lebens oder Geistes, der in ihm wohnt oder durch dasselbe thätig ist. In beiden Fällen ist die Bilderverehrung mit dem Glauben an geistige Wesen verbunden und bildet in Wirklichkeit eine untergeordnete Entwicklungsstufe des Animismus. Aber nur soweit das Bild die Natur eines materiellen, für einen Geist bestimmten Körpers annimmt, kommt die Idolatrie mit dem Fetischismus in nähere Beziehung, und von diesem Gesichtspunkte aus haben wir hier ihren Zweck und ihre Stellung in der Geschichte zu untersuchen: Ein Idol, sofern es in das Bereich der Geistereinkörperung fallen soll, muss den Charakter eines Abbildes und eines Fetisches in sich vereinigen.

[1]) *„Urgeschichte der Menschheit“*, Kap. VI.

Wenn wir dies im Auge behalten und darauf achten, wie weit das Idol in gewissem Sinne als selbstthätiges Ding oder nur als das Gefäss betrachtet wird, das einen persönlichen Gott einschliesst, so werden wir uns ein Urtheil darüber bilden können, in wie hohem Masse, während des ganzen Verlaufs der Civilisation, die Idee, dass das Bild selbst eine eigene Gewalt ausübt oder wirklich belebt sei, in dem Geiste des Götzenanbeters geherrscht hat.

Was den wirklichen Ursprung der Idolatrie anbetrifft, so braucht man nicht anzunehmen, dass die ältesten von Menschen gefertigten Götzenbilder ihren Urhebern als lebende oder sogar handelnde Dinge erschienen. Es ist vielmehr sehr wahrscheinlich, dass der ursprüngliche Zweck des Bildes einfach der war, als Zeichen oder Darstellung irgend einer göttlichen Persönlichkeit zu dienen, und gewiss hat sich dieser anfängliche Charakter mehr oder weniger durch die lange Geschichte der Bilderverehrung hindurch in der Welt erhalten. Auf einer späteren Stufe lässt sich zeigen, wie die Tendenz das Symbol und das Symbolisirte als identisch zu betrachten, eine Tendenz, die bei Kindern und bei Unwissenden aller Orten so herrschend ist, dahin führte, das Idol als ein lebendes machterfülltes Wesen zu betrachten und sogar ausführliche Lehren über die Art seiner Wirkung oder Beseelung aufzustellen. Namentlich dieser zweiten Stufe, wo das einst bloss darstellende Bild in ein handelndes Fetischbild übergeht, haben wir unsere besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Hier erscheint es angemessen, den Götzendiener nach seinen besonderen Handlungen und Vorstellungen zu beurtheilen; eine Reihe von erläuternden Beispielen wird uns die Persönlichkeit des Idols von Stufe zu Stufe durch die ganze Entwicklung der Civilisation fortlaufend zeigen. Unter den niederen Rassen treten solche Ideen bei dem Kurilen-Insulaner auf, der sein Idol in die See wirft, um das Meer zu beruhigen; bei dem Neger, der den Bildern der Vorfahren Nahrung vorsetzt und ihnen einen Theil seines Handelsverdienstes bringt, der ein Idol aber auch schlägt oder ins Feuer schleudert, wenn es ihm nicht Glück verleihen oder nicht vor Krankheit bewahren kann; bei den berühmten Idolen auf Madagaskar, von denen das eine von selbst umhergeht oder seinen Träger führt, ein andres antwortet, wenn man es anspricht — wenigstens thaten sie das, ehe sie schändlicher Weise vor einigen Jahren entdeckt wurden. Unter den tatarischen Stämmen von Nordasien und Europa werden Vorstellungen dieser Art durch den Ostjaken illustrirt, der seine Puppe

kleidet und mit Fleischbrühe füttert, wenn sie ihm aber keinen Nutzen bringt, es mit einer Tracht Prügel versucht, worauf er sie wieder kleidet und füttert, wie vorher; durch die Lappen, welche glaubten, ihre ungeschlachten Götzenbilder könnten mit freiem Willen umhergehen; oder die Esthen, die sich wunderten, dass ihre Idole nicht bluteten, als Dietrich, der Christenpriester, sie zusammenhieb. Und wo giebt es unter den hochentwickelten asiatischen Nationen einen grösseren Anthropomorphismus, als die Riten der modernen Hindus, die Tänze der Nautch-Mädchen vor den Götzenbildern, die Procession, in der Dschagannath herausgefahren wird um Besuche abzustatten, das Kreiseldrehen vor Krischna um ihn zu vergnügen? Die Grundsätze des Buddhismus dagegen sind der Idolatrie wenig günstig. Dennoch entwickelte sich aus dem Errichten von Bildsäulen des Gautama und anderer Heiligen eine vollständige Bilderverehrung, und sogar von Bildern mit geheimen Fugen und Höhlungen, welche, wie in unserem Mittelalter, sich bewegen und sprechen konnten. Aus China lesen wir, wie Anbeter ein Idol misshandelten, das seine Pflicht versäumt hatte: „Wie", heisst es dann, „wir lassen Dich hündischen Geist in einem prächtigen Tempel wohnen. Wir schmücken Dich, bringen Dir Speisen und Weihrauch in Ueberfluss, und nach allen diesen Verehrungen bist Du so undankbar, uns das nicht zu geben, was wir vonnöthen haben!" Nach diesen Worten schleifen sie ihn in den Schmutz, und wenn dann ihre Wünsche in Erfüllung gehen, so reinigen sie ihn und stellen ihn wieder auf, wobei sie sich entschuldigen und ihm ein neues goldenes Gewand versprechen. Verbürgt scheint auch die Geschichte von einem Chinesen zu sein, der einen Götzenpriester bezahlt hatte, damit er seine Tochter heilte; sie aber starb dennoch, und der geprellte Gläubige leitete nun eine Klage gegen den Gott ein, der auch wirklich wegen seines Betruges aus der Provinz verbannt wurde. Treffend sind ferner die Beispiele aus dem klassischen Alterthum — das Ankleiden und Salben der Bildsäulen, ihre Ernährung mit allerlei Leckerbissen, ihre Unterhaltung mit Pantomimen, das zum Zeugen Aufrufen derselben; die Geschichte von den arkadischen Jünglingen, die eines Tages nach einer schlechten Jagd zurückkehrten und sich rächten, indem sie die Bildsäule des Pan schlugen und geisselten, und die ähnliche Erzählung von dem Götterbilde, das auf den Mann fiel, der es misshandelte; die Tyrier, welche die Statue des Sonnengottes in Fesseln legten, damit er ihre Stadt nicht verlasse; Augustus, der den Neptunus wegen seines

schlechten Benehmens in effigie züchtigte; Apollos Bildsäule, die sich bewegte, wenn sie ein Orakel geben wollte; und endlich alle jene anderen Götterbilder, die Waffen schwangen, weinten oder schwitzten, um ihre übernatürlichen Kräfte zu beweisen. Diese Ideen blieben auch im Christenthume fort bestehen, was ganz natürlich erscheint, wenn man erwägt, wie das heilige Bild oder Gemälde oft unmittelbar die Stelle des Hausgottes oder des mächtigeren Tempelidols einnahm. Der russische Bauer, der sein Heiligenbild zudeckt, damit es ihn nicht Unrecht thun sieht; der Mingrele, der sich den erfolgreicheren Heiligen seines Nachbarn borgt, wenn seine eigene Ernte fehlschlägt, oder wenn er einen Meineid schwören will und sich zum Zeugen seines Betruges einen Heiligen von mildem Sinne wählt, der im Rufe der Barmherzigkeit steht; der südeuropäische Landmann, der seinen besonderen Fetisch-Heiligen abwechselnd liebkost und misshandelt und die Jungfrau oder St. Petrus unter Wasser taucht, um sich Regen zu verschaffen; die blinzelnden und weinenden Heiligenbilder, die noch heute zur grösseren Ehre Gottes, oder vielmehr zur grösseren Schande der Menschheit in Gebrauch sind — das sind nur die extremsten Beispiele davon, dass der Gläubige dem Heiligenbilde Leben und Persönlichkeit, seiner eigenen nachgebildet, beilegt[1]).

Das Auftreten der Idolatrie auf einer Stufe, die hoch über den niedersten bekannten Anfängen der menschlichen Cultur liegt, und ihre ausgedehnte und ausführliche Entwicklung unter höheren Civilisationsbedingungen zeigt sich am deutlichsten unter den eingeborenen amerikanischen Rassen. Bei vielen der niedersten Stämme „durch ihre Abwesenheit bemerkenswerth“, erscheint sie auf den höheren Stufen der Wildheit ganz offen, wie wenn zum Beispiel brasilianische Stämme in ihren Hütten oder an einsamen Waldplätzen ihre winzigen, vom Himmel stammenden Wachs- oder Holzfiguren aufstellen[2]); oder wenn die Mandanen unter Heulen und Wehklagen vor Puppen aus Gras und Häuten ihre Gebete verrichten; oder wenn die geistigen Wesen der Algonkins (die

---

[1]) Allgemeine Zusammenstellungen von hierher gehörigen Fällen s. besonders bei *Meiners*, *„Geschichte der Religionen“*, Bd. 1, Buch I u. V; *Bastian*, *„Mensch“*, Bd. II; *Waitz*, *„Anthropologie“*; *De Brosses*, *„Dieux Fétiches“* etc. Einzelheiten bei *J. L. Wilson*, *„W. Afr“*, p. 393; *Ellis*, *„Madagascar“*, vol. I, p. 395; *Castrén*, *„Finnische Mythologie“*, p. 193 etc.; *Ward*, *„Hindoos“*, vol. II; *Köppen*, *„Rel. des Buddha“*, Bd. I, p. 493 etc.; *Grote*, *„Hist. of Greece“*.

[2]) *J. G. Müller*, *„Amer. Urrelig.“*, p. 263; *Meiners*, Bd. I, p. 163.

„Manitu“ oder „Oki“) durch die geschnitzten hölzernen Köpfe oder vollständigeren Abbilder, denen man Verehrung und Opfer brachte, dargestellt und in der Sprache damit identificirt wurden. Bei den Virginiern und anderen von den höher cultivirten südlichen Stämmen hatten diese Idole sogar Tempel als Wohnungen[1]). Die Entdecker der neuen Welt fanden die Idolatrie als eine angenommene Institution bei den westindischen Insulanern; diese vollkommenen Animisten sollen ihre kleinen Götzenbilder in der Gestalt geschnitzt haben, in welcher ihnen, wie sie glaubten, die Geister selbst erschienen waren; und einzelne Figuren trugen auch die Namen von Vorfahren zum Andenken an dieselben. Die Bilder von solchen „cemi“ oder Geistern, zum Theil thierisch, meist aber von menschlichem Typus, wurden zu Tausenden aufgefunden, und es wird sogar berichtet, dass auf einer Insel in der Nähe von Haiti eine Bevölkerung von Idolmachern lebte, welche besonders Bilder von Nachtgeistern verfertigte. Der Geist konnte mit dem Bilde zugleich fortgetragen werden, beide wurden „cemi“ genannt, und in den localen Berichten von Opfern, Orakeln und Wundern wird die Gottheit mit dem Idol in einer Weise durcheinander gemischt gebraucht, welche wenigstens ihren äusserst engen Zusammenhang in der Vorstellung der Wilden beweist[2]). Wenn wir zu der weit höheren peruanischen Cultur übergehen, so finden wir auch hier die Verehrung der Idole in voller Blüthe, und zwar stellen einige von ihnen vollständige Figuren dar, während die grossen Gottheiten der Sonne und des Mondes durch Scheiben mit menschlichen Gesichtszügen versinnbildlicht werden, ähnlich denen, welche bei uns bis auf den heutigen Tag dieselben symbolisch vorstellen. Was die unterjochten Nachbarstämme betrifft, die unter die Herrschaft der Incas geriethen, so wurden ihre Idole, halb als Trophäen, halb als Geisseln nach Cuzco geführt und dort unter die anderen Gottheiten des peruanischen Pantheons eingereiht[3]). In Mexiko erreichte die Idolatrie den Höhepunkt ihrer Entwicklung innerhalb des Barbarismus. Wie in der Vorstellung der Azteken die Welt

[1]) *Loskiel*, „*Ind. of N. A.*“, vol. I, p. 39; *Smith*, „*Virginia*“ in *Pinkerton*, vol. XIII, p. 14; *Waitz*, Bd. III, p. 203; *J. G. Müller*, pp. 95—98, 128.

[2]) *Fernando Colombo*, „*Vita del Amm. Cristoforo Colombo*“, Venice 1571, p. 127 etc.; und „*Life of Colon*“ in *Pinkerton*, vol. XII, pp. 421—424; *Waitz*, Bd. III, p. 384; *J. G. Müller*, pp. 171—176, 182, 210, 232.

[3]) *Prescott*, „*Peru*“, Bd. I, pp. 77, 89; *Waitz*, Bd. IV, p. 458; *J. G. Müller*, pp. 322, 371.

mit spiritualen Gottheiten erfüllt war, so standen ihre materiellen Darstellungen, die Idole, in den Häusern, an den Strassenecken, auf jedem Hügel und Felsen, um von den Vorübergehenden irgend eine kleine Gabe — einen kleinen Blumenstrauss, ein Wölkchen Weihrauch, ein oder zwei Tropfen Blut — zu erhalten; während in den Tempeln grössere und kunstvoller ausgeführte Bilder die Tänze und Processionen, die zu ihrer Ehre ausgeführt wurden, entgegen nahmen, mit blutigen Menschen- und Thieropfern genährt wurden und den Tribut und die Verehrung genossen, die den grossen Nationalgottheiten gezollt wird[1]). Bis zu einem gewissen Punkte beziehen sich alle diese Thatsachen auf die vorliegende Frage; wir erfahren daraus, dass die eingeborenen Rassen der neuen Welt Idole besassen, dass diese Idole gewissermassen die Seelen der Vorfahren und andere Gottheiten darstellten und an ihrer Stelle Anbetung und Opfer empfingen. Aber sei es nun, dass die Vorstellungen der Eingeborenen von dem Zusammenhange zwischen Geist und Bildniss zu dunkel waren, oder dass die fremden Beobachter diesen Ideen nicht auf den Grund kamen, oder theilweise aus beiden Ursachen zugleich, genug, es herrscht ein allgemeiner Mangel an ausdrücklichen Angaben, wie weit die amerikanischen Idole blosse Symbole oder Portraits blieben, und in wie weit sie dahin kamen, als die beseelten Körper der Geister selbst betrachtet zu werden.

Doch ist dem nicht immer so. Auf den Inseln der südlichen Hemisphäre kommt die Bilderverehrung bei den andamanischen Insulanern, den Tasmaniern und den Australiern kaum zum Vorschein und fehlt fast oder gänzlich in verschiedenen papuanischen und polynesischen Districten, während sie bei der Mehrzahl derjenigen Inselbewohner herrschend ist, die sich zu einer mittleren oder höheren Stufe der wilden Cultur erhoben haben. Auf den polynesischen Inseln, wo die Bedeutung der eingeborenen Idolatrie sorgfältig geprüft worden ist, hat man gefunden, dass sie lediglich auf der Theorie von der Geistereinkörperung beruht. So errichten Neuseeländer Idole zum Andenken an verstorbene Personen in der Nähe des Begräbnissplatzes, sprechen leidenschaftlich mit ihnen, als ob sie noch am Leben wären, werfen ihnen Kleider zu, wenn sie an ihnen vorbei gegangen sind, und bewahren in

[1]) *Brasseur*, „*Mexique*“, Bd. III, p. 486; *Waitz*, Bd. IV, p. 148; *J. G. Müller*, p. 642.

ihrem Hause kleine geschnitzte hölzerne Bildnisse auf, deren jedes dem Geiste eines Vorfahren geweiht ist. Man glaubt ganz bestimmt, dass ein solcher Atua oder Geist eines Vorfahren in die Substanz eines Abbildes eingehe, um mit den Lebenden in Verkehr zu bleiben; ein Priester kann durch Wiederholen von Zaubersprüchen den Geist veranlassen, in das Idol einzufahren, das er sogar an einer um den Hals gewundenen Schnur zerren kann, um seine Aufmerksamkeit zu fesseln; derselbe Atua oder Geist ist es, der zu gewissen Zeiten nicht in das Abbild, sondern in den Priester selbst einfährt, ihn in Convulsionen versetzt und durch ihn Orakel giebt; während es ganz selbstverständlich ist, dass die Bilder an sich nicht Gegenstände der Verehrung sind, noch an sich irgend eine Kraft besitzen, sondern ihre Heiligkeit einzig davon herleiten, dass sie zeitweise die Wohnsitze der Geister sind [1]). Auf den Gesellschaftsinseln wurde bei Kapitain Cooks Forschungsreise bemerkt, dass die geschnitzten hölzernen Bildnisse an Begräbnissplätzen nicht als blosse Denkmale, sondern als Wohnsitze betrachtet wurden, in welche sich die Seelen der Verstorbenen zurückzogen. Nach Ellis' Bericht über die polynesische Idolatrie, die, wie es scheint, ganz besonders zu der hier betrachteten Art gehört, konnten die heiligen Gegenstände entweder blosse Klötze und Steine, oder auch geschnitzte hölzerne Bildnisse von sechs bis acht Fuss Länge bis zu ebenso vielen Zollen sein. Einige von diesen sollten die „Tii", die göttlichen Manen oder Todtengeister, darstellen, andere dagegen die „Tu" oder Gottheiten von höherem Range und grösserer Macht. Zu gewissen Zeiten, oder auch in Erwiderung der Gebete der Priester fuhren diese geistigen Wesen in die Idole ein, die dann sehr mächtig wurden; ging aber der Geist wieder heraus, so blieben sie nur noch geheiligte Gegenstände. Oft trat ein Gott in ein Bildniss ein und ging daraus wieder in den Leib eines Vogels über; geistiger Einfluss konnte von einem Idol übertragen werden, indem man ihn durch Berührung gewissen werthvollen Federarten mittheilte, welche in diesem „bewohnten Zustande" fortgeführt wurden und so anderswo ihre Kraft ausüben und auf neue Idole übertragen konnten. Hier zeigt sich die Aehnlichkeit der Seelen mit anderen Geistern in der gleichen Weise, in der beide in Bildern eingekörpert werden, gerade wie diese selben Völker glaubten, dass beide in menschliche Körper eingehen können; wir haben hier den

[1]) *Shortland*, *„Traditions of N. Z."* etc., p. 83; *Taylor*, pp. 171, 183, 212.

reinen Fetisch, der in diesem Falle aus einer Feder, einem Klotze, einem Steine besteht, in Zusammenhang gebracht mit dem kunstvolleren geschnitzten Idol, und zwar alle nach dem einen gemeinsamen Princip der Geistereinkörperung[1]). In Borneo sind, trotz des moslemitischen Verbotes der Idolatrie, nicht nur die Götzenbilder in Gebrauch geblieben, sondern die Lehre von der Geistereinkörperung findet auch auf sie entschiedene Anwendung. Unter den westlichen Sarawak-Stämmen machen die Priesterinnen rohe Vogelfiguren, die keiner ausser ihnen berühren darf; von diesen glaubt man, dass sie von Geistern bewohnt werden, und bei den grossen Erntefesten werden sie in Bündeln von zehn bis zwanzig in dem langen gemeinsamen Raume aufgehängt und sorgfältig in bunte Tücher eingehüllt. Ferner macht man bei einigen Dajakstämmen rohe Figuren von nackten Männern und Frauen und stellt diese einander gegenüber am Wege zu den einzelnen Behausungen auf. Ihr Kopf ist mit einem Rindenkopfputz geschmückt, an der Seite hängt der Betelnusskorb, und in den Händen tragen sie einen kurzen hölzernen Speer. Diese Figuren sollen jede von einem Geiste bewohnt sein, der feindliche Einflüsse von den Ländereien fern hält und auch ihren Uebergang auf die Dörfer verhütet, und Böses trifft den Unglücklichen, der seine profane Hand gegen sie erhebt — heftiges Fieber und Krankheit sind die sicheren Folgen[2]).

In Westafrika findet die dort verbreitete Fetischlehre von der Geistereinkörperung auch auf Bilder oder Idole Anwendung. Wie ein Bild als Gefäss eines Geistes betrachtet werden kann, geht besonders aus den Stroh- und Lumpenfiguren von Menschen und Thieren hervor, die in Calabar bei den grossen dreijährigen Reinigungsfesten hergerichtet werden, damit die ausgetriebenen Geister darin eine Zuflucht finden und dann über die Grenze fortgeschafft werden können[3]). Was die positiven Idole anbetrifft, so kann Nichts deutlicher sein als der Bericht von der Goldküste über gewisse hölzerne Figuren, „Amagai“ genannt, welche unter der besonderen Obhut eines „Wongmannes“ oder Priesters stehen, und mit einem „Wong“ oder einer Gottheit verbunden sind; und zwar

[1]) *J. R. Forster*, „*Obs. dur. Voyage*“, London 1778, pp. 534 etc.; *Ellis*, „*Polyn. Res.*“, vol. I, pp. 281 etc., 323 etc.; s. auch *Earl*, „*Papuans*“, p. 84; *Bastian*, „*Psychologie*“, p. 78 (Nias).

[2]) *St. John*, „*Far East*“, vol. I, p. 198.

[3]) *Hutchinson* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. I, p. 336; s. *Bastian*, „*Psychologie*“, p. 172.

ist der vorgestellte Zusammenhang zwischen Geist und Bildniss so eng, dass das Idol selbst ebenfalls „Wong" genannt wird [1]). So ist im Ewe-District derselbe „Edro" oder Gott, der den Priester inspirirt, auch in dem Idol gegenwärtig, und „Edro" bezeichnet sowohl Gott wie Idol [2]). Waitz fasst die Grundzüge der westafrikanischen Idolatrie in eine deutlich bestimmte Einkörperungstheorie zusammen wie folgt: „Der Gott selbst ist unsichtbar, die religiöse Hingebung aber und vor allem die lebendige Phantasie des Negers fordert einen sichtbaren Gegenstand, an den sich die Verehrung wenden könne. Man will den Gott wirklich sinnlich anschauen und sucht die Vorstellung, die man sich von ihm gemacht hat, deshalb äusserlich zu gestalten in Holz oder Lehm. Wird dieses Bild nun vom Priester, den der Gott selbst zeitweise begeistert und in Besitz nimmt, diesem geweiht, so braucht nur noch die Ansicht hinzuzutreten, dass es in Folge davon dem Gotte gefallen möge, in dem Bilde Wohnung zu nehmen, wozu er durch die Weihe sich besonders eingeladen finden mag, um den Bilderdienst selbst begreiflich genug zu finden. Fand doch Denham sogar das Abmalen eines Menschen gefährlich und Misstrauen erregend, weil man glaubte, dass in das angefertigte Bild ein Theil der Seele des lebendigen Menschen durch einen Zauber mit hineingezogen werde. Die Götzen sind nicht, wie Bosman meint, Stellvertreter der Götter, sondern nur Gegenstände, in denen der Gott mit Vorliebe Platz nimmt, und die ihn zugleich dem Lebenden sinnlich gegenwärtig zeigen. Der Gott ist auch an seinen Wohnsitz in dem Bilde durchaus nicht fest gebunden, er geht ab und zu oder ist vielmehr bald mit grösserer, bald mit geringerer Intensität in ihm gegenwärtig" [3]).

Castréns umfassende und sorgfältige Forschungen unter den rohen turanischen Stämmen Nordasiens führten ihn dazu, sich eine ähnliche Vorstellung über den Ursprung und die Natur ihres Götzendienstes zu bilden. Die Idole derselben sind rohe Gegenstände, häufig blosse Steine oder Holzklötze, mit einer Art von menschlicher Gestalt, zuweilen auch vollkommenere Bilder, sogar von

---

[1]) *Steinhauer* in „*Mag. der Evang. Missionen*", Basel 1856, No. 2, p. 131.

[2]) *Schlegel*, „*Ewe-Sprache*", p. 116.

[3]) *Waitz*, „*Anthropologie*", Bd. II, p. 183; *Denham*, „*Travels*", vol. I, p. 113; *Römer*, „*Guinea*"; *Bosman*, „*Guinea*" in *Pinkerton*, vol. XVI. S. auch *Livingstone*, „*S. Afr.*", p. 282 (Balonda).

Metall; manche sind gross, manche blosse Puppen; sie gehören Einzelnen oder ganzen Familien oder Stämmen an; man kann sie in den Jurten zum Privatgebrauch haben, oder sie sind in heiligen Hainen, auf den Steppen, in der Nähe der Jagdplätze und Fischereistellen, die sie beherrschen, errichtet, oder sie haben sogar ihre besonderen Tempelhäuser; manche Götter, die an der freien Luft stehen, werden nackt gelassen, andere dagegen, die geschützter sind, bedeckt man mit dem ganzen Staat eines Ostjaken oder Samojeden an Scharlachgewändern, kostbarem Pelzwerk, Halsbändern und Schmucksachen; endlich bringt man den Götzenbildern reiche Opfer an Nahrung, Kleidern, Fellen, Kesseln, Pfeifen und all den übrigen Dingen, die das Inventar eines sibirischen Nomadenhausstandes ausmachen. Jetzt sind diese Idole schon nicht mehr als blosse Symbole oder Abbilder der Gottheiten zu nehmen, sondern meist stellen die Verehrer sich vor, dass die Gottheit in dem Bilde wohnt oder, so zu sagen, darin eingekörpert ist, wobei das Idol zu einem wirklichen Gotte wird, der dem Menschen Glück und Segen zu verleihen vermag. Einerseits wird der Gott dem Anbeter dienstbar, indem er auf diese Weise festgehalten und benutzt wird, andererseits zieht der Gott daraus Nutzen, dass er reichere Opfergaben empfängt, bei deren Ausbleiben er sein Gefäss einfach verlassen würde. Wir hören sogar von zahlreichen Geistern, die in einem Bilde zugleich enthalten sind, und beim Tode des Schamanen, der dasselbe besass, davonfliegen. Im buddhistischen Tibet so gut wie in Westafrika bildet das Verfahren, die Dämonen, welche den Menschen beschwerlich fallen, zu beschwören und in Puppen zu bannen, einen anerkannten Ritus, während in Siam die anerkannte Art, Krankheitsgeister auszutreiben, darin besteht, dass man Thonfiguren anfertigt und auf Bäumen oder an der Landstrasse ausstellt, oder dieselben mit Nahrung versehen in kleinen Körben den Wellen aussetzt[1]). Auch in die Bilderverehrung des modernen Indiens setzen sich noch Spuren der Einkörperungstheorie fort. Der intelligentere Hindu zwar legt möglicherweise einem Götterbilde ebensowenig reale Persönlichkeit bei wie dem Strohmanne, den er für die Leichenfeier eines Verwandten herstellt, dessen Körper nicht zu erlangen ist. Er kann sogar dagegen protestiren, überhaupt als ein Götzenverehrer behandelt zu werden,

[1]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 193 etc.; *Bastian*, „*Psych.*", pp. 34, 208; „*Oestl. Asien*", Bd. III, pp. 293, 486; s. „*Journ. Ind. Archip.*", vol. II, p. 350 (Chinese).

da er die Bilder seiner Götter für blosse Symbole erklärt, die seinem Geiste die Vorstellung von den wirklichen Gottheiten erwecken sollen, gerade wie ein Gemälde das Gedächtniss an einen Freund aufrecht erhält, den man nicht mehr leiblich zu sehen vermag. Wenn wir aber die Volksreligion seines Landes ins Auge fassen, was könnte da mehr im Einklange mit der Fetischtheorie stehen als die Sitte, zeitweilig hohle thönerne Figuren zehntausendweise anzufertigen, welche an sich keine Verehrung empfangen und nur dann Gegenstände der Anbetung werden, wenn der den Gottesdienst verrichtende Brahmane die Gottheit einladet, in dem Bildniss zu wohnen, und die Ceremonie der „Adhivâsa“ oder Einführung vollzieht, worauf er die Augen und die „Prâna“, d. i. Athem, Leben, oder Seele, in das Idol hineinsetzt [1]).

Nirgends vielleicht in der umfangreichen Geschichte der Religion finden wir vollständigere und genauere Definitionen der Lehre von Gottheiten, die ihre Bilder beleben, als in jenen Stellen der ältesten christlichen Schriftsteller, welche die Natur und Wirkung der heidnischen Idole beschreiben. Arnobius führt von den Heiden die Ansicht an, dass es nicht das bronzene, goldene oder silberne Material sei, das sie für die Götter hielten, sondern sie verehrten in ihnen die Wesen, welche erst durch die heilige Weihe hineingeführt werden und die angefertigten Bilder bewohnen [2]). Augustin citirt die Meinungen, die man dem Hermes Trismegistus beilegt, folgendermassen: dieser Aegypter, erzählt er uns, betrachtet einige Götter als von der höchsten Gottheit, andere als von Menschen gemacht; „er behauptet, dass die sichtlichen und fühlbaren Bilder gewissermassen die Körper der Götter seien; denn es gebe in ihnen gewisse eingeladene Geister, die insofern von Bedeutung seien, als sie Schaden zufügen oder auch die Wünsche derjenigen erfüllen könnten, die ihnen göttliche Ehren darbringen und die Anbetungsvorschriften erfüllen. Diese unsichtbaren Geister auf eine gewisse künstliche Weise mit den sichtbaren aus körperlichem Stoffe bestehenden Gegenständen zu verbinden, so dass sie gewissermassen belebte Körper werden, Bilder, die den Geistern unterworfen und dienstbar sind — darin besteht das, was er Göttermachen nennt, und den Menschen ist diese grosse und wunderbare Kraft zu Theil geworden.“

---

[1]) *Max Müller*, „*Chips*“, vol. I, p. XVII; *Ward*, „*Hindoos*“, vol. I, p. 198, vol. II, pp. XXXV, 164, 234, 292, 485.

[2]) *Arnobius Adversus Gentes*, VI, 17—19.

Und weiter lässt er diesen Trismegistus von Statuen sprechen, „die, sinnbegabt und geisterfüllt, so grosse Dinge vollführen; Bildsäulen, welche die Zukunft vorher wissen und sie durch das Loos, durch Priester, durch Träume und auf viele andere Arten verkünden“[1]. Diese Ansicht, wie sie von den ältesten Christen selbst angenommen wurde, mit der Beschränkung, dass die geistigen Wesen, die den Idolen innewohnten, nicht wohlthätige Gottheiten, sondern Teufel wären, wird von Minucius Felix an einer Stelle im „Octavius“ ausführlich auseinandergesetzt, wo er eine lehrreiche Darstellung der animistischen Philosophie des Christenthums gegen den Anfang des dritten Jahrhunderts giebt: „So werden diese unreinen Geister oder Dämonen, wie von den Magiern, von den Philosophen und von Plato gezeigt worden, durch die Weihe in Statuen oder Bilder eingeschlossen und erhalten durch die Inspiration eine Gewalt gleich der einer gegenwärtigen Gottheit, indem sie zu Zeiten Priester begeistern, Tempel bewohnen, die Fasern der Eingeweide beleben, den Flug der Vögel lenken, das Fallen der Loose leiten und Orakel ertheilen, die in viele Unwahrheiten eingehüllt sind..... und indem sie auch häufig als schemenhafte Geister sich in den Körper (der Menschen) schleichen, erheucheln sie Krankheiten, schrecken die Gemüther, zerren die Menschen an den Gliedern, um sie zu zwingen, sie zu verehren; zugleich um, während sie sich von dem Rauch der Altäre oder von den geopferten Herdenthieren mästen, den Anschein zu erregen, als hätten sie die Krankheit, die sie selbst hervorgerufen, geheilt. Und dies sind die Tollen, die ihr auf den öffentlichen Plätzen rasen seht; und selbst die Priester werden ausserhalb der Tempel dadurch toll, rasen und drehen sich im Kreise herum .... Alle diese Dinge sind den meisten von euch bekannt, wie die eigentlichen Dämonen von sich selber bekennen, so oft sie von uns aus dem Körper eines Patienten mit den Foltern des Worts und dem Feuer des Gebetes ausgetrieben werden. Saturn selbst und Serapis und Jupiter, und was für Dämonen ihr immer verehrt, offenbaren, durch Schmerz überwältigt, ihre Natur; und wahrlich, in Bezug auf ihre Missethaten lügen sie nicht, vor Allem, wenn

[1]) *Augustinus, De Civ. Dei,* VIII, 23: „at ille visibilia et contrectabilia simulacra, velut corpora deorum esse asserit; inesse autem his quosdam spiritus invitatos etc... Hos ergo spiritus invisibiles per artem quandam visibilibus rebus corporalis materiae copulare, ut sint quasi animata corpora, illis spiritibus dicata et subdita simulacra etc.“ S. auch *Tertullianus, De Spectaculis,* XII: „In mortuorum autem idolis daemonia consistunt etc.“

mehrere von euch zugegen sind. Glaubet diesen Zeugen, welche die Wahrheit von selbst bekennen, dass es Dämonen sind; denn bei dem wahren und einzigen Gott beschworen, schaudern sie widerstrebend in dem Körper der Unglücklichen zusammen; und entweder gehen sie sogleich heraus, oder sie verschwinden allmählich je nach der Glaubensstärke des Patienten oder der Kraft des Heilenden"[1]).

Die Thatsache, dass diese Worte unser Ohr jetzt so seltsam berühren, ist bedeutungsvoll. Sie ist ein Symptom des umfassenden stillen Wechsels, den die animistische Philosophie in der modernen gebildeten Welt erfahren hat. Ganze Klassen von geistigen Wesen, die in der polytheistischen Religion verehrt wurden und im Urchristenthum zu wirklichen aber bösen Dämonen herabsanken, sind heute aus der objectiven in eine subjective Existenz, aus dem Spiritualen in das Ideale übergegangen. Unter dem Einflusse ähnlicher intellectueller Wandlungen ist die allgemeine Theorie der Geistereinkörperung, nachdem sie die grosse Aufgabe, die ihr Jahrhunderte hindurch in der Religion und der Philosophie oblag, erfüllt hat, jetzt innerhalb der Grenzen der gebildeten Welt fast bis zum Erlöschen hingeschwunden. Die Lehren von der Krankheitsbesessenheit und Orakelbesessenheit, einst integrirende Bestandtheile einer hochentwickelten Weltanschauung und noch jetzt in der niederen Cultur eine bedeutende Stellung einnehmend, scheinen unter dem Einflusse der höheren Civilisation bis auf dogmatische Ueberlebsel, bewusste Metaphern und Volksaberglauben gänzlich auszusterben. Die Lehre von der Geistereinkörperung in leblosen Dingen, der Fetischismus, erscheint jetzt kaum noch ausserhalb barbarischer Gebiete, abgesehen etwa von dem Bauernglauben, der ihn noch unter uns mit so vielen anderen Ueberresten barbarischen Denkens aufrecht erhält. Und die verwandte Theorie des Geistereinflusses in ihrer Anwendung auf den Bilderdienst, wenn sie auch unter Wilden und Barbaren noch jetzt verfolgt werden kann und sich in Berichten aus vergangenen Perioden der civilisirten Welt vorfindet, ist doch in unserer Zeit so vollständig verschwunden, dass nur Wenige ausser den Gelehrten noch eine Ahnung von ihrer früheren Existenz besitzen.

---

[1]) *Marcus Minucius Felix*, *Octavius*, cap. XVII: „Isti igitur impuri spiritus, daemones, ut ostensum a magis, a philosophis et a Platone sub statuis et imaginibus consecrati delitescunt, etc."

Um uns die Grösse der intellectuellen Verschiedenheit klar zu machen, welche die moderne von der wilden Weltanschaunng scheidet, und um uns in den Stand zu setzen, auf den Pfad zurückzuschauen, auf dem sich Schritt für Schritt der Entwicklungsgang des menschlichen Geistes vollzog, wird es förderlich sein, einen Blick auf die Grenzsteine zu werfen, welche die Sprache his auf den heutigen Tag beständig festgehalten hat. Unsere modernen Sprachen reichen durch das Mittelalter his auf die klassischen und harharischen Zeiten zurück, wo auf diesem Gebiete der Uebergang aus dem rohesten ursprünglichen Animismus ganz offenbar ist. Alte Wörter nnd Idiome, die uns in die Weltanschauung der Vorzeit zurückversetzen, behalten wir im täglichen Gehrauche hei oder legen ihnen eine moderne Bedeutung nnter. Wir reden uoch von einem „genius", aher verhinden damit einen gänzlich veränderten Begriff. Der Genius des Angnstus war ein schützender Dämon, bei dem mau schwor, und dem man als einer Gottheit auf einem Altare Opfer darbrachte. In der modernen Sprache sagt man von Shakspere, Newton oder Wellington ebenfalls, dass sie durch ihren Genius geleitet und hegeistert wurden, aber dieser Genins ist nnr eine zusammengezogene philosophische Metapher. So hewahrt das Wort „Geist" und die damit verwandten Ausdrücke noch heute mit wunderbarer Zähigkeit die Züge, welche die Vorstellung des Wilden mit ihrem rechtmässigen Nachfolger, der Vorstellung des Philosophen verbinden. Die Philosophie des Barharismus hält noch aufrecht, was die civilisirte Sprache anf ein hlosses Gleichniss reducirt hat. Der Siamese wird durch den Geist des Arraks hetrunken gemacht, der den Trinker in Besitz nimmt, während wir in so ganz verschiedenem Sinne den „Geist des Weines" ausziehen [1]). Blicken wir ferner auf den Ausspruch, der dem Pythagoras zugeschrieben nnd von Porphyrins herichtet wird: „Der Ton, den ein geschlagenes Metall von sich giebt, ist die Stimme eines hestimmten Dämons, der darin enthalten ist". Diese Worte mögen die Vorstellnng eines wilden animistischen Philosophen enthalten haben; Oken dagegen kam in der veränderten Bedeutung, welche durch das Denken langer Jahrhunderte hervorgehracht worden war, auf eine in der Form damit fast identische Definition: „Was tönt, giebt seinen Geist kund" [2]). Was der Wilde gemeint hahen würde

[1]) *Bastian*, „*Oestl. Asien*", Bd. II, p. 455. S. *Spiegel*, „*Avesta*", Bd. II, p. 54.
[2]) *Porphyrius de Vita Pythagorae. Oken*, „*Lehrbuch der Naturphilosophie*", 2753.



oder was Porphyrius später wirklich meinte, war die Ansicht, dass das Metall durch einen von der Materie besonderen Geist belebt sei; wenn aber ein moderner Forscher den alten Ausdruck wieder aufnimmt, so bezeichnet er damit Nichts weiter als die Eigenschaften des Metalls. In England spricht man noch heut von „animal spirits" (spiritus animales, Lebensgeister), man ist „in good and bad spirits" (bei guter und schlechter Laune), obgleich wir uns nur mit Mühe der längst entschwundenen metaphysischen Bedeutung erinnern, die solche Worte einst besassen. Die moderne Theorie des Geistes hält denselben für fähig, selbst höhere und ungewöhnliche Functionen ohne die Hülfe anregender oder eingebender Dämonen auszuführen; und dennoch taucht die Erinnerung an solche Wesen hier und da in Ausdrücken wieder auf, welche rein animistische Vorstellungen mit Gemeinplätzen in Bezug auf den Charakter der Menschen verschmolzen erscheinen lassen, so wenn man noch jetzt von einem Manne sagt, dass er von einem patriotischen Geiste beseelt oder von einem Geiste des Ungehorsams besessen sei. In alten Zeiten glaubte man wirklich von dem „ἐγγαστρίμυθος" oder „ventriloquus", dem Bauchredner, dass er einen Geist in sich trage, der aus seinem Körper heraus brülle oder spreche, so wenn Eurykles der Wahrsager von einem solchen dienstbaren Geiste (spiritus familiaris) inspirirt wurde, oder wenn ein gewisser Patriarch einen Dämon erwähnt, den man aus dem Bauche eines Mannes sprechen hörte, und daran seine Bemerkungen knüpft über den würdigen Ort, den sich der Geist zur Wohnung ausersehen hätte. Zur Zeit des Hippokrates wurde die Ertheilung von Orakeln auf dem Wege des Bauchredens von gewissen Frauen gewerbsmässig ausgeübt. Bis auf den heutigen Tag kann man in China gegen Bezahlung von etwa zwei Groschen ein Orakel von einem Geiste erhalten, der anscheinend aus dem Bauche eines Mediums spricht. Es beweist daher einen ungeheuren Umschwung in der gesammten Weltanschauung, dass bei uns das Wort „Bauchredner" zu seiner jetzigen Bedeutung herabgesunken ist[1]). Und nicht weniger bezeichnend ist der Wechsel, der mit der Vorstellung, dass ein Mann wirklich ἔνθεος, von einer Gottheit besessen sei, anhebt, und bis zu einem metamorphosirten Ueberreste dieses an sich durch und durch ani-

[1]) *Suidas*, s. v. *ἐγγαστρίμυθος*; *Isidor. Gloss.*, s. v. *praecantatores*; *Bastian*, „*Mensch*", Bd. II, p. 578; *Maury*, „*Magie*" etc., p. 269; *Doolittle*, „*Chinese*", vol. II, p. 115.

mistischen Begriffes, von „ἐνθουσιασμός“ bis zu „Enthusiasmus“ führt. Und bei dem Allen darf man nicht annehmen, dass eine solche Wandelung in der Meinung der gebildeten Welt durch das Ueberhandnehmen der Ungläubigkeit oder durch den Verfall des religiösen Gefühls hervorgerufen worden sei. Ihre Quelle ist vielmehr in dem Aufschwunge der Naturwissenschaft zu suchen, welche neue Ursachen für die Vorgänge der Natur und die Erscheinungen des Lebens ergründet. Die Lehre von dem unmittelbaren Eingreifen persönlicher Geister hat hier, wie auch sonst in weitem Umfange, den Ideen von Kraft und Gesetz weichen müssen. Jetzt waltet keine inwohnende Gottheit mehr über dem Leben der glühenden Sonne, kein Schutzengel lenkt die Sterne über das gewölbte Firmament, der heilige Ganges ist Nichts weiter als Wasser, das hinabfliesst ins Meer, um dort zu verdampfen, Wolken zu bilden und im Regen wieder herabzuströmen. Keine Gottheit kocht mehr in dem siedenden Topfe, keine mächtigen Geister hausen mehr in den Tiefen des Vulkans, keine heulenden Dämonen schreien aus dem Munde des Mondsüchtigen. Die Periode der menschlichen Entwicklung ist vorüber, wo das gesammte Universum durch das Leben einer Geisterwelt in Thätigkeit erhalten wurde; und für die Kenntniss unserer eigenen Geschichte ist es von hohem Interesse, dass noch jetzt rohe Rassen in der Weltanschauung befangen sind, die wir so weit hinter uns gelassen haben, seit Physik, Chemie und Biologie ganze Gebiete des alten Animismus in Angriff genommen und für das Leben die Kraft, für den Willen das Gesetz eingeführt haben.

Funfzehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Geister als persönliche Ursachen aller Erscheinungen betrachtet. — Einfluss der Geister auf den Menschen als gute und böse Dämonen. — Geister offenbaren sich in Träumen und Visionen: Alpe; Incubi und Succubi; Vampire; Visionsdämonen. — Dämonen der Dunkelheit, durch Feuer vertrieben. — Dämonen, die sich auf andere Weise kund geben: von Thieren gesehen, durch Fussspuren entdeckt. — Geister als materiell betrachtet und behandelt. — Schutz- und Familiargeister. — Naturgeister; historischer Verlauf der Lehre. — Geister von Vulkanen, von Strudeln, von Felsen. — Wasserverehrung: Geister von Quellen, Strömen, Seen u. s. w. — Baumverehrung: Geister in Bäumen wohnend oder darin eingekörpert; Hain- und Waldgeister. — Thierverehrung: Thiere direct verehrt oder als Incarnationen oder Stellvertreter von Gottheiten; Totemverehrung; Schlangenanbetung. — Speciesgottheiten; ihre Beziehung zu der Idee von den Urbildern (Archetypen).

Wir haben jetzt auf unsere letzte Aufgabe bei der Erforschung des Animismus näher einzugehen, indem wir die geordnete allgegemeine Uebersicht der geistigen Wesen vervollständigen, von den Myriaden Seelen, Elfen, Kobolden und Genien mit ihren vielfachen Geschäften in dem Leben des Menschen und der Welt, bis hinauf zu den wenigen mächtigen Gottheiten, welche die ganze Geisterhierarchie beherrschen. Trotz der unendlichen Mannichfaltigkeit im Einzelnen, scheinen die allgemeinen Principien dieser Untersuchung dem Forscher doch verhältnissmässig leicht zugänglich, wenn er die beiden Schlüssel benutzt, die ihm durch das Vorhergehende an die Hand gegeben werden; nämlich erstens, dass der Mensch die geistigen Wesen nach seiner anfänglichen Vorstellung von seiner eigenen menschlichen Seele gebildet hat, und zweitens, dass ihr Zweck darin zu suchen ist, die Natur auf Grund der ursprünglichsten kindlichen Anschauung als eine in Wahrheit durch und durch „belebte Natur“ hinzustellen. Wenn es wahr ist, was der Dichter sagt, „Felix qui potuit rerum cognoscere causas“, so

hatten die rohen Stämme der ältesten Menschen diese Quelle der Glückseligkeit in sich, sie vermochten die Ursachen der Dinge zu ihrer eigenen Zufriedenheit zu erklären. Denn ihnen waren geistige Wesen, Elfen und Gnomen, Gespenster und Manen, Dämonen und Gottheiten die lebendigen persönlichen Ursachen des gesammten Lebens. „Die ersten Menschen fanden Alles leicht, die Mysterien der Natur waren ihnen nicht so sehr verborgen, wie uns", sagt der Mystiker Jakob Böhme. Das ist wahr, können wir wohl entgegnen, wenn diese ursprünglichen Menschen in jener animistischen Naturanschauung befangen waren, die noch jetzt im Glauben der Wilden fortlebt. Sie vermochten freundlichen oder feindlichen Geistern alles Gute und Böse in ihrem eigenen Leben wie alle auffallenden Vorgänge der Natur zuzuschreiben; sie standen in vertraulichem Verkehr mit den lebenden einflussreichen Seelen ihrer verstorbenen Vorfahren, mit den Geistern von Strom und Wald, von Ebene und Gebirge, sie kannten die lebende allmächtige Sonne, die ihre Licht- und Wärmestrahlen auf sie herabsendet, die lebende allmächtige See, die ihre stolzen Wogen gegen den Strand schlägt, die grossen persönlichen Gottheiten des Himmels und der Erde, die alle Dinge beschützen und hervorbringen. Denn wie man vom menschlichen Leibe glaubte, dass er kraft seiner eigenen ihm innewohnenden Geisterseele lebe und handle, so schienen auch die Vorgänge der äusseren Welt durch den Einfluss anderer Geister ins Werk gesetzt zu sein. So begann der Animismus als eine Philosophie des menschlichen Lebens und erweiterte und dehnte sich aus, bis er zu einer umfassenden Philosophie der Natur wurde.

Der Philosophie der niederen Rassen erscheint die ganze Natur von geistigen Wesen bevölkert, besessen und beherrscht. Wenn wir aber in wenigen typischen Beispielen eine Idee von dieser Vorstellung Alles durchdringender Geister auf ihrer wilden und barbarischen Stufe zu geben versuchen, so ist es in der That unmöglich, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen zwischen Geistern, welche das Leben des Menschen in gutem oder bösem Sinne beeinflussen, und solchen, welche die Erscheinungen der Natur hervorrufen. In Wirklichkeit sind diese beiden Klassen geistiger Wesen ebenso unentwirrbar mit einander verschlungen wie die ursprünglichen animistischen Lehren, auf die sie gegründet sind. Da indessen diejenigen Geister, denen man einen directen Einfluss auf das Leben und das Glück des Menschen zuschreibt, dem Mittelpunkte des animistischen Systems am nächsten liegen, so empfiehlt

es sich, diesen den Vorrang zu geben. Die Angaben über die Thätigkeit dieser Wesen reichen bis zu den rohesten menschlichen Stämmen zurück. Milligan schreibt von den Eingeborenen von Tasmanien: „Sie waren Polytheisten, das heisst, sie glaubten an Schutzengel oder Geister und an eine Mehrheit von mächtigen, aber im Allgemeinen böse angelegten Wesen, welche die Schluchten und Höhlen der Gebirge bewohnten und zeitweise auch in hohlen Bäumen oder einsamen Thälern ihren Aufenthalt nahmen. Einigen wenigen von diesen schrieb man grosse Gewalt zu, während die Mehrzahl ihrer Natur und ihren Eigenschaften nach den Kobolden und Elfen unseres Heimatlandes sehr ähnlich war“[1]). Oldfield schreibt von den Ureinwohnern von Australien: „Die Zahl der übernatürlichen Wesen, die sie verehren und die man fürchtet, wenn nicht liebt, ist ausserordentlich gross; nicht nur der Himmel ist von ihnen erfüllt, sondern sie bevölkern auch die ganze Oberfläche der Erde; jedes Dickicht, die meisten Gewässer und alle felsigen Orte strotzen von bösen Geistern. In ähnlicher Weise wird jede Naturerscheinung für das Werk von Dämonen gehalten, deren keiner freundlich geartet erscheint, sondern einer wie Alle von dem Streben beseelt, dem armen Schwarzen alles nur erdenkliche Unheil zuzufügen“[2]). Es muss in der That eine unglückliche Rasse sein, unter der sich eine solche Dämonologie entwickeln konnte, und es gewährt einigen Trost zu hören, dass andere der niederen Cultur angehörende Völker zwar auch dieselbe Geisterwelt als um sie herumschwärmend anerkennen, aber doch nicht die Haupteigenschaft derselben in der Feindschaft gegen sich sehen. Unter den Algonkin-Indianern von Nordamerika findet Schoolcraft den eigentlichen Grundzug ihrer Religion in dem Glauben, „dass die ganze sichtbare und unsichtbare Schöpfung von verschiedenen Ordnungen böswilliger oder freundlicher Geister beseelt sei, welche die täglichen Handlungen des Menschen und sein endliches Geschick bestimmen“[3]). Bei den Khonds von Orissa beschreibt Macpherson die grösseren Gottheiten und Stammesmanen, und unter diesen stehend die Klasse der kleineren und Lokalgottheiten: „Sie sind die Schutzgötter

[1]) *Bonwick*, „*Tasmanians*“, p. 182.

[2]) *Oldfield* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. III, p. 228.

[3]) *Schoolcraft*, *Algic Res.*“, vol. I, p. 41; „*Indian Tribes*“, vol. III, p. 327; *Waitz*, Bd. III, p. 191. S. auch *J. G. Müller*, p. 175 (Antillen-Insulaner); *Brasseur*, „*Mexique*“, vol. III, p. 482.

eines jeden Flecks auf Erden, haben Gewalt über die Vorgänge der Natur, welche dort stattfinden und über Alles, was sich auf das menschliche Leben an demselben bezieht. Ihre Zahl ist unbegrenzt. Sie erfüllen die ganze Natur, in welcher keine Kraft, kein Ding ohne seine Gottheit ist, von der See bis zu den Erdschollen auf dem Felde. Sie sind die Hüter von Hügeln, Hainen, Strömen, Quellen, Wegen und Weilern, sie kennen jede menschliche Handlung, jedes Bedürfniss, jede gute Eigenschaft an dem Orte, wo sie herrschen"[1]). Bei der Beschreibung der turanischen Stämme Asiens und Europas sagt Castrén, jedes Land, jeder Berg, Fels, Fluss, Bach, jede Quelle, jeder Baum, oder was es sonst sei, hat einen Geist als Bewohner; die Geister der Bäume und der Steine, der Seen und der Bäche hören erfreut die frommen Gebete des Wilden und nehmen seine Opfergaben an[2]). Aehnlich sind die Vorstellungen des Guineanegers, der in grossen Felsen, hohlen Bäumen, Bergen, tiefen Flüssen, dichten Wäldern, wiederhallenden Höhlen die Wohnsitze seiner guten und bösen Geister erblickt und stillschweigend an diesen heiligen Orten vorübergehend einige Opfergaben zurücklässt, wenn es auch nur ein Blatt oder eine am Ufer aufgelesene Schale ist[3]). Dies sind Beispiele, welche den Glauben niederer Rassen an eine Welt der Geister auf Erden nicht übel darstellen, und Beschreibungen der Art entsprechen in dem ganzen Verlaufe der Civilisation stets dem geistigen Entwicklungszustande des Menschen.

Die Lehre alter Philosophen wie Pythagoras[4]) und Iamblichus[5]) von geistigen Wesen, welche die Atmosphäre durchschwärmen, die wir athmen, wurde in einzelnen Richtungen fortgeführt und weiter entwickelt durch die Discussionen in Betreff der weltbeherrschenden Schaar von Engeln und Teufeln, in den Schriften der alten christlichen Kirchenväter[6]). Theologen der neueren Jahrhunderte haben es meistentheils für vernünftig gehalten, den Einfluss, den man äusseren geistigen Wesen auf das Menschengeschlecht zuschrieb, auf verhält-

[1]) *Macpherson*, „*India*", p. 90; s. auch *Cross*, „*Karens*" in „*Journ. Amer. Or. Soc.*", vol. IV, p. 315.

[2]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", pp. 114, 182 etc.

[3]) *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*", pp. 218, 388; *Waitz*, Bd. II, p. 171.

[4]) *Diog. Laert. Vita Pythagor.* 32.

[5]) *Iamblichus*, II.

[6]) Gesammelte Stellen bei *Calmet*, „*Diss. sur les Esprits*"; *Horst*, „*Zauberbibliothek*" Bd. II, p. 263 etc., Bd. VI, p. 49 etc.; s. *Migne's* „*Dictionnaires*".

nissmässig enge Grenzen zu beschränken; doch giebt es auch jetzt noch etliche, die in vollem Umfange an der Engel- und Dämonenlehre des Origenes und Tertullian festhalten. Der Gegensatz dieser beiden Anschauungen wird besonders klar werden, wenn wir zwei Urtheile von Geistlichen der römischen Kirche über den Glauben an herrschende Dämonen, wie er in uncivilisirten Ländern vorwaltet, nebeneinander stellen. Der berühmte Commentator Dom Calmet stellt in der ausführlichsten Weise die Lehre von Engeln und Dämonen als einen Gegenstand der dogmatischen Theologie auf. Aber er ist dennoch weniger geneigt, die Erzählungen von besonderen Kundgebungen in der mittelalterlichen und der modernen Welt ohne Kritik aufzunehmen. Er erwähnt zwar auch die Aussage von Louis Vivez, dass in den neu entdeckten Ländern von Amerika Nichts gewöhnlicher sei als Geister zu sehen, welche bei hellem Tage erscheinen, nicht nur auf dem Lande, sondern auch in Städten und Dörfern, um zu sprechen, zu befehlen, zuweilen sogar die Menschen zu schlagen; und den Bericht des Olaus Magnus von den in Schweden und Norwegen, Finnland und Lappland gesehenen Gespenstern oder Geistern, welche wunderbare Dinge verrichten, zum Theil sogar den Menschen dienstbar sind und das Vieh zur Weide treiben. Was Calmet aber über diese Geschichten bemerkt, ist, je grössere Unwissenheit in einem Lande herrscht, um so grösser sei auch der dort verbreitete Aberglaube [1]. Es scheint indessen, dass in unserer eigenen Zeit sogar die Tendenz dahin geht, weniger skeptische Ansichten zu ermuthigen. Gaume's Werk über das „Weihwasser", das noch vor kurzem die besondere förmliche Billigung von Pius IX. erhielt, erscheint „zu einer Epoche, wo die Millionen böser Engel, die uns umgeben, unternehmender sind als je zuvor"; und hier findet sich die Geschichte des Olaus Magnus von den Dämonen, welche das nördliche Europa unsicher machen, nicht nur citirt, sondern sogar bekräftigt [2]. Im Ganzen zeigt sich bei einer Uebersicht über die Lehre von Alles durchdringenden Geistern ein merkwürdiger geistiger Zusammenhang durch alle Stufen der Cultur hindurch. Mit vollem Recht macht der Missionar Ellis bei Schilderung der Geisterwelt der Südseeinsulaner mit ihren unzähligen Geistern auf die genaue Uebereinstimmung aufmerksam, die hier zwischen den Lehren des wilden und des civilisirten

---

[1]) *Calmet*, *„Dissertation sur les Esprits"*, vol. I, ch. XLVIII.

[2]) *Gaume*, *L'Eau Bénite au* XIX. *Siècle*, pp. 295, 341.

Animisten stattfindet, Lehren, die beide in Miltons bekannten Zeilen ihren Ausdruck finden:

„Zahllose Geister wandeln hier auf Erden
„Unsichtbar, wenn wir ruhen, wenn wir wachen"[1]).

Wie mit den Seelen, so findet auch mit anderen Geistern der bestimmteste directe Verkehr des Menschen da statt, wo sie seinen Sinnen in Träumen und Visionen thatsächlich gegenwärtig werden. Der Glaube, dass solche Phantome wirkliche, persönliche Geister sind, wie er durch das directe Zeugniss der Sinne des Gesichts, des Gefühls und des Gehörs eingegeben und unterstützt wird, ist natürlich eine Meinung, die in der wilden Weltanschauung wie auch sonst sehr gewöhnlich ist und den Angriffen der späteren wissenschaftlichen Forschung lange hartnäckigen Widerstand leistet. Der Dämon Koin trachtet danach, den träumenden Australier zu erwürgen[2]); der böse „Na" hockt auf dem Magen des Karenen[3]); der nordamerikanische Indianer, vom Schmause gesättigt, wird von nächtlichen Geistern besucht[4]); die Cariben, schrecklichen Träumen unterworfen, erklären oft beim Erwachen, dass der Dämon Maboya sie im Schlafe geschlagen habe, so dass sie den Schmerz noch fühlten[5]). Diese Dämonen sind eben die Elfen und Nachtmare (Alpe), welche bis auf diesen Tag in unwissenden Districten Europas den schnarchenden Bauern plagen und würgen, und deren Namen, nur aus einem Glaubensgegenstand in einen Scherz übergegangen, auch bei den Gebildeten noch nicht vergessen sind[6]). Ein anderes Product der wilden animistischen Traumtheorie, welches nicht weniger ausgezeichnet ist, als die wirklichen Besuche persönlicher geistiger Wesen, pflanzte sich ohne Wechsel oder Unterbrechung bis in den Glauben des mittelalterlichen Christenthums fort. Dies ist die Lehre von den Incubi und Succubi, jenen männlichen und weiblichen nächtlichen Dämonen, welche sich Frauen und Männern zugesellen. Wir können mit der Beschreibung derselben bei den Antillen-Insulanern beginnen, wo

---

[1]) *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, p. 331.

[2]) *Backhouse*, „*Australia*", p. 555; *Grey*, „*Australia*", vol. II, p. 337.

[3]) *Mason*, „*Karens*", l. c. p. 211.

[4]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part III, p. 226.

[5]) *Rochefort*, „*Antilles*", p. 419.

[6]) *Grimm*, „*D. M.*", p. 1193; *Hanusch*, „*Slaw. Myth.*", p. 332; *St. Clair and Brophy*, „*Bulgaria*", p. 59; *Wuttke*, „*Volksaberglaube*", p. 122; *Brand*, Bd. III, p. 279. *Mare* in Nachtmare (nightmare) bedeutet Geist, Elfe oder Nymphe; vgl. das angelsächsische wudumaere (wood-mare) = Echo.

sie die Geister der Todten sind, die verschwinden, wenn man sie fest angreift[1]; auf Neuseeland und den Samoa-Inseln, wo sie schädliche niedere Gottheiten sind, die gelegentlich übernatürliche Geburten veranlassen[2]; in Lappland, von wo ebenfalls Einzelheiten dieser letzten, äussersten Klasse berichtet werden[3]. Von diesen niederen Culturgraden können wir dann dieselbe Idee weiter aufwärts verfolgen. In dem hinduischen Tantra werden formale Gebräuche aufgezählt, die einen Mann in den Stand setzen, eine Nymphe zur Gesellschaft zu erhalten, indem er ihr Verehrung darbringt und Nachts auf einem Begräbnissplatze wiederholt ihren Namen ruft[4]. Augustin giebt in einer lehrreichen Stelle die landläufigen Begriffe von den Besuchen der Incubi an, die, wie er sagt, durch Zeugnisse von solcher Zahl und solchem Gewicht bestätigt werden, dass es für unverschämt gelten möchte, dieselben zu läugnen; dennoch hütet er sich, sich zu einem positiven Glauben an solche Geister zu bekennen[5]. Spätere Theologen waren weniger vorsichtig, und die ernsthafte Beweisführung für den nächtlichen Verkehr mit den Incubi und Succubi setzte sich fort bis auf die Höhe der mittelalterlichen Civilisation, wo wir ihn von Geistlichen und Rechtsgelehrten in vollem Glauben anerkannt finden. Auch haben wir ihn durchaus nicht für eine zwar hässliche aber harmlose „Superstition" zu halten, wenn wir ihn zum Beispiel in der Bulle des Papstes Innocenz VIII. vom Jahre 1484 wiederfinden als eine berücksichtigte Anklage gegen „viele Leute beiderlei Geschlechts, die ihres Seelenheils vergessend vom katholischen Glauben abgefallen

---

[1] *„Vita del Amm. Christoforo Colombo"*, cap. XIII; und *„Life of Colon"* in *Pinkerton*, vol. XII, p. 84.

[2] *Taylor*, *„New Zealand"*, pp. 149, 389; *Mariner*, *„Tonga Islands"*, vol. II, p. 119.

[3] *Högström*, *„Lapmark"*, ch. XI.

[4] *Ward*, *„Hindoos"*, vol. II, p. 151. S. auch *Borri*, *„Cochin-China"* in Pinkerton, vol. IX, p. 823.

[5] *Augustin. De Civ. Dei*, XV, 23: „Et quoniam creberrima fama est, multique se expertos, vel ab eis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, Silvanos et Faunos, quos vulgo incubos vocant, improbos saepe extitisse mulieribus, et earum appetisse ac peregisse concubitum; et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, hanc assidue immunditiam et tentare et efficere; plures talesque asseverant, ut hoc negare impudentiae videatur; non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus . . . possint etiam hanc pati libidinem; ut . . . sentientibus feminibus misceantur." S. auch *Grimm*, *„D. M."*, pp. 449, 479; *Hanusch*, *„Slaw. Myth."*, p. 332; *Cockayne*, *„Leechdoms of Early England"*, vol. I, p. XXXVIII; vol. II, p. 345.

sind". Das praktische Ergebniss dieses Glaubens ist den Gelehrten bekannt, welche die Folgen der päpstlichen Bulle in dem Gesetzbuch der Hexengerichte, dem Malleus Maleficarum, der von den drei dazu bestellten Inquisitoren entworfen wurde, studirt haben, und welche weiter die Resultate dieses letzteren in jenen schrecklichen Berichten verfolgt haben, die in ihrer nackten, den Thatsachen entsprechenden Ausdrucksweise die Bekenntnisse des verbrecherischen Verkehrs mit dem Teufel wiedergeben, Bekenntnisse, die den unglücklichen, zwischen den einzelnen Foltern durch Drohung und Ueberredung bearbeiteten Opfern ausgepresst wurden, bis genug Zeugnisse für eine vollständige Untersuchung und für die Verurtheilung zum Märtyrertode aufgehäuft waren [1]. Ich brauche mich nicht bei dem Gemisch von Schlüpfrigkeit und Entsetzen in diesen Einzelheiten aufzuhalten, die hier nur für die Geschichte des Animismus Bedeutung haben. Aber dem Ethnographen, der die Beziehung der modernen zur wilden Weltanschauung verstehen will, wird es von Nutzen sein, den ernstlich gläubigen Bericht Richard Burton's in seiner „Anatomy of Melancholy" zu lesen, wo er mit Befriedigung zu der neuerlich von Lipsius gemachten Bemerkung kommt, dass nach Ausweis des Tagesgesprächs und der richterlichen Urtheile diese unzüchtigen Dämonen sich zu keiner Zeit in solcher Anzahl gezeigt hätten, wie in seiner eigenen — und dies war um das Jahr 1600 [2].

In Verbindung mit dem Nachtmaren und dem Incubus ist noch eine andere Art von nächtlichen Dämonen, der Vampir, zu erwähnen. Wenn man gewisse Kranke von Tag zu Tag ohne sichtliche Ursache magerer, schwächer und blutloser werden sieht, so muss der wilde Animismus auch dafür eine genügende Erklärung geben, und er thut dies in der Lehre, dass gewisse Dämonen existiren, welche die Seelen oder die Herzen ihrer Opfer ausfressen oder ihr Blut aussaugen. Die Polynesier sagten, dass es die abgeschiedenen Seelen (Tii) seien, welche die Gräber und Grabidole verliessen, um bei Nacht in die Häuser zu schleichen und das Herz und die Eingeweide der Schlafenden zu verzehren, worauf der Tod

[1]) Der *Malleus Maleficarum* wurde um das Jahr 1489 veröffentlicht. Ueber den Gegenstand im Allgemeinen s. *Horst*, „*Zauber-Bibliothek*", Bd. VI; *Ennemoser*, „*Magic*", vol. II; *Maury*, „*Magie*" etc., p. 256; *Lecky*, „*Hist. of Rationalism.*", vol. I.

[2]) *Burton*, „*Anatomy of Melancholy*", III, 2. „Unum dixero, non opinari me ullo retro aevo tantam copiam Satyrorum, et salacium istorum geniorum se ostendisse, quantum nunc quotidianae narrationes et judiciales sententiae proferunt."

derselben erfolgte[1]). Die Karenen erzählen von dem „Kephu", der der Magen eines Zauberers ist, welcher in Gestalt eines Kopfes mit den Eingeweiden umhergeht, um die Seelen der Menschen zu verschlingen und sie dadurch zu tödten[2]). Die Mintiras der malayischen Halbinsel haben ihren „hantu penyadin"; derselbe ist ein Wasserdämon mit einem Hundekopf und einem Alligatorenrachen, welcher aus dem Daumen und dem grossen Zehen der Menschen Blut saugt, so dass sie daran sterben[3]). In Slavonien und Ungarn haben die blutsaugenden Dämonen ihren Hauptwohnsitz, und diesen Gegenden gehört auch ihr besonderer Name Vampir an, polnisch upíor, russisch upir. Es giebt dort eine ganze Literatur von scheusslichen Vampirgeschichten, die der Forscher bei Calmet ausführlich besprochen finden kann. Der kürzeste Weg, diesen Glauben näher zu untersuchen, besteht darin, dass man ihn direct mit den Principien des wilden Animismus in Beziehung setzt. Wir werden dann sehen, dass die meisten der hierher gehörigen Fälle auf einmal ihre richtige Stellung erhalten werden, und dass die Vampire nicht blosse Schöpfungen einer grundlosen Phantasie sind, sondern dass man sie sich als geistige Ursachen vorstellt, welche die eigenthümlichen Erscheinungen von abzehrenden Krankheiten erklären helfen. Was ihre Natur und physische Wirkungsweise betrifft, so giebt es zwei Haupttheorien, die sich aber beide eng an die ursprüngliche animistische Idee von geistigen Wesen halten und diese Dämonen als menschliche Seelen betrachten. Die erste Theorie besteht darin, dass die Seele eines lebenden Menschen, oft eines Zauberers, ihren eigenen Körper während des Schlafs verlässt und, vielleicht in der sichtbaren Gestalt eines Strohhalms oder einer Flaumfeder, davongeht, durch Schlüssellöcher schlüpft und ihr schlafendes Opfer anfällt. Wenn der Schläfer aber während dieser Zeit aufwacht und diese winzige Seelenverkörperung zu fassen bekommt, so vermag er sich dadurch zu rächen und den Leib ihres Besitzers zu misshandeln oder zu zerstören. Einige sagen, dass diese „Mury" bei Nacht zu den Menschen kommen, sich auf ihrer Brust niederlassen und ihr Blut aussaugen, während Andere glauben, dass sie nur Kinderblut saugen und bei Erwachsenen bloss Alpdrücken hervorrufen. Hier finden wir also die thatsächliche Er-

---

[1]) *J. R. Forster*, „*Observations during Voyage round World*", p. 543.
[2]) *Cross*, „*Karens*", l. c. p. 312.
[3]) „*Journ. Ind. Archip.*", vol. I, p. 307.

scheinung des Alpdrückens diesem besonderen Zwecke angepasst. Die zweite Theorie ist die, dass die Seele eines Todten den bestatteten Leichnam verlässt, um das Blut der Lebenden auszusaugen. Das Opfer wird mager, matt und blutlos, siecht schnell dahin und stirbt. Hier liegt wieder eine thatsächliche Erscheinung vor, aber zur Vervollständigung der Idee hat die Phantasie noch eine neue Vorstellung ausgebildet. Man stellt sich vor, dass der Leichnam, auf diese Weise von seiner zurückkehrenden Seele mit Blut versorgt, unnatürlich frisch, biegsam und roth bleibt; und demgemäss besteht das Mittel, einen Vampir zu entdecken, darin, dass man sein Grab öffnet, wo der wiederbeseelte Körper blutet, wenn man ihn schneidet, und sogar sich bewegt und aufschreit. Eine Art, den Vampir zu bannen, beruht darauf, dass man den Leichnam mit einem Pfahl an die Erde festbohrt (wie man es bei Selbstmördern zu einem ähnlichen Zwecke auch thut); ein wirksameres Mittel ist, ihn zu köpfen und zu verbrennen. Dies ist das Wesentliche der Lehre von den Vampiren. Da aber eine Ordnung von Dämonen sich mit anderen zu vermengen fähig ist, so treten auch die Vampirlegenden häufig mit anderem animistischen Volksaberglauben gemischt auf. Die Vampire erscheinen in der Gestalt von Polter- und Klopfgeistern und verursachen in den Häusern jene Störungen, welche der moderne Spiritualismus in gleicher Weise auf die Seelen der Verstorbenen bezieht. Der Art war der Geist eines groben Bauern, der auf der Insel Mycone im Jahre 1700 aus seinem Grabe zurückkehrte, nachdem er zwei Tage zuvor beerdigt worden war; er kam in die Häuser, warf das Hausgeräth um, blies die Lampen aus und setzte seine Streiche fort, bis die ganze Bevölkerung von Schrecken aufgeregt wurde. Tournefort befand sich zufällig dort und war bei der Ausgrabung gegenwärtig; sein Bericht ist ein treffliches Zeugniss für die Art, in welcher eine aufgeregte Volksmenge sich selbst ohne die mindeste thatsächliche Begründung einzureden vermochte, dass der Körper noch warm und das Blut roth sei. Ferner wird der Blutsauger sehr allgemein unter dem slavischen Namen des Währwolfes (wilkodlak, brukolaka u. s. w.) beschrieben; und die Beschreibungen beider Wesen sind so unentwirrbar mit einander vermischt, dass ein Mann, dessen Augenbrauen zusammenwachsen, als ob seine Seele wie ein Schmetterling entschwebe, um in irgend einen anderen Körper einzugehen, durch dieses Merkmal entweder als Währwolf oder als Vampir gekennzeichnet wird. Ein moderner Bericht über

den Vampirismus aus Bulgarien giebt ein treffendes Bild von der Natur der Geister, wie sie sich in einem Glauben, wie dieser ist, darstellt. Ein Zauberer vermag, mit einem Heiligenbilde bewaffnet, den Dämon in eine Flasche zu treiben, welche etwas von der unreinen Nahrung, die der Dämon liebt, enthält; sobald er ganz darin ist, wird er eingekorkt, die Flasche wird ins Feuer geworfen und der Dämon verschwindet für immer [1]). Was die Visionen des Wilden und die Trugbilder, die er sieht, betrifft, so kann der Grönländer, der sich zu dem Stande eines Zauberers vorbereitet, als Typus gelten, wie er, in seiner verlassenen Einöde in Beschauung versunken, durch Hunger abgemagert und durch Anfälle zerrüttet, vor sich Scenen sieht mit Figuren von Menschen und Thieren, die er für Geister hält. So ist es auch interessant, die Beschreibnngen bekehrter Sulus von den schrecklichen Geschöpfen zu lesen, die sie in Augenblicken äusserster religiöser Erregnng erblicken, von der fürchterlichen Schlange mit den grossen Augen, von dem Leoparden, der heimlich heranschleicht, von dem Feinde, der sich mit seinem langen Assagai in der Hand nähert — und wie diese alle nacheinander zu dem Platze kommen, wohin der Mann insgeheim beten gegangen ist, uud danach trachten, ihn aus seiner knieenden Stellung aufzuschrecken [2]). So wiederholen sich die visionären Versuchungen des asketischen Hindu und des mittelalterlichen Heiligen selbst noch in unseren Tagen, obgleich sie jetzt eher in ein medicinisches Lehrbnch als in einen Wnnderbericht gehören. Wie die Krankheitsdämonen und die Orakeldämonen, so haben anch diese Gruppen geistiger Wesen ihren Ursprung nicht in der Einbildungskraft, sondern in wirklichen Erscheinungen der Aussenwelt, die nach animistischen Principien ausgelegt werden.

Besonders im Dunkeln schwärmen die schädlichen Geister. Um die Lagerplätze der eingeborenen Australier sah Sir George Grey zuweilen das Gebüsch mit kleinen beweglichen feurigen Punkten besetzt; dies waren die Kienspäne der alten Weiber, die ausgeschickt wurden, um nach den jungen Frauen zu sehen, die aber das Lagerfeuer nicht ohne einen Brand zum Schutze vor den bösen Geistern verlassen durften [3]). So pflegten anch südamerikanische

[1]) *J. V. Grohmann*, „*Aberglauben aus Böhmen etc.*“, p. 24; *Calmet*, „*Diss. sur les Esprits*“, vol. II; *Grimm*, „*D. M.*“, p. 1048 etc.; *St. Clair and Brophy*, „*Bulgaria*“, p. 49.

[2]) *Cranz*, „*Grönland*“, p. 268; *Callaway*, „*Rel. of Amazulu*“, p. 246 etc.

[3]) *Grey*, „*Australia*“, vol. II, p. 302. S. auch *Bonwick*, „*Tasmanians*“, p. 180.

Indianer aus Furcht vor bösen Dämonen Feuerbrände oder Fackeln mit sich zu führen, wenn sie sich ins Dunkle wagten[1]). Stämme der malayischen Halbinsel zünden in der Nähe einer Mutter, die im Kindbett liegt, Feuer an, um die bösen Geister zu verscheuchen[2]). Solche Vorstellungen erstrecken sich bis auf höhere Culturstufen. Im südlichen Indien, wo aus Furcht vor mächtigen Geistern ein Mann nur durch die äusserste Noth gezwungen werden kann, nach Sonnenuntergang auszugehen, führt der Unglückliche, der sich in die Dunkelheit wagen muss, einen Feuerbrand mit sich, um die feindlichen Gespenster abzuhalten. Sogar am hellen Tageslicht zündet der Hindu Lampen an, um die Dämonen fern zu halten[3]), und eine ähnliche Ceremonie wird bei Gelegenheit einer chinesischen Heirat berichtet[4]). In Europa sind die Einzelheiten des Gebrauchs von Feuer, um Dämonen und Hexen zu vertreiben, sehr genau und ausführlich. Die alten norwegischen Ansiedler auf Island führten Feuerbrände rings um die Ländereien, die sie in Besitz zu nehmen beabsichtigten, um die bösen Geister zu verjagen. Ideen der Art haben ferner eine ganze Reihe von skandinavischen Gebräuchen ins Leben gerufen, die zwar auf dem Lande noch jetzt fortleben, jedoch in der Praxis im Aussterben begriffen sind. So lange das Kind nicht getauft ist, darf man das Feuer niemals ausgehen lassen, damit die Trolle nicht die Macht erlangen, das Kind zu stehlen; eine brennende Kohle muss der Mutter nachgeworfen werden, wenn sie ihren Kirchgang hält, damit die Trolle sie nicht leibhaftig davonführen oder behexen können; eine brennende Kohle muss einem Trollweibe oder einer Hexe nachgeschleudert werden, wenn sie ein Haus verlässt, und so weiter[5]). Bis in unsere Zeiten fährt die Bevölkerung der Hebriden fort, Mutter und Kind vor bösen Geistern dadurch zu schützen, dass man ein Feuer um dieselben herum führt[6]). Im heutigen Bulgarien werden am Feste des heiligen

[1]) *Southey*, *„Brazil“*, part I, p. 238. S. auch *Rochefort*, p. 418; *J. G. Müller*, p. 273 (Cariben); *Cranz*, *„Grönland“*, p. 301; *Schoolcraft*, *„Indian Tribes“*, part III, p. 140.

[2]) *„Journ. Ind. Archip.“*, vol. I, pp. 270, 298; vol. II; *„N. S.“*, p. 117.

[3]) *Roberts*, *„Oriental Illustrations“*, p. 531; *Colebroke* in *„As. Res.“*, vol. VII, p. 274.

[4]) *Doolittle*, *„Chinese“*, vol. I, p. 77.

[5]) *Hylten-Cavallius*, *„Wärend och Wirdarne“*, Bd. I, p. 191; *Atkinson*, *„Glossary of Cleveland Dial.“*, p. 597.

[6]) *Martin*, *„Western Islands“* in *Pinkerton*, vol. III, p. 612.

Demetrius angezündete Kerzen in die Ställe und Holzschuppen gestellt, um die Trolle zu verhindern, in die Hausthiere einzufahren [1]). Auch blieb diese alte Idee keineswegs eine blosse hinschwindende Vorstellung des Bauernaberglaubens. Ihre Aufnahme in die christliche Kirche tritt uns in der feierlichen Weihe der Kerzen in der römischen Kirchenordnung entgegen: „Ut quibuscunque locis accensae, sive positae fuerint, discedant principes tenebrarum, et contremiscant, et fugiant pavidi cum omnibus ministris suis ab habitationibus illis etc.“ Die metrische Uebersetzung des Naogorgus zeigt vollkommen das Wiedertönen ursprünglicher, animistischer Ideen im Mittelalter:

. . . „a wondrous force and might
Doth in these candels lie, which if at any time they light,
They sure beleve, that neyther storm or tempest dare abide,
Nor thunder in the skies be heard, nor any devil's spide
Nor fearful sprightes that walke by night, nor hurts of frost or haile“ [2])

. . . „Gar wundersame Macht
In diesen Kerzen ruht, und wenn sie einmal angefacht,
So glaubt man fest, dass weder Sturm noch Ungewitter bleibt,
Noch Donnerhall ertönt, noch Teufelsspuk sein Wesen treibt,
Noch schadet nächt'ger Geister Schaar, noch Frost und Hagelschlag.“

Thiere sehen und stutzen, wo wir keine Ursachen sehen können; erblicken sie etwa Geister, die dem Menschen unsichtbar sind? So sagt der Grönländer, dass die Seehunde und die wilden Vögel von Gespenstern scheu gemacht werden, die kein menschliches Auge ausser dem des Zauberers erkennen kann [3]); und ebenso sagen die Khonds, dass ihre flatternden ätherischen Götter, dem Menschen unsichtbar, von den Thieren wahrgenommen werden [4]). In dem Aberglauben aller Völker nimmt diese Idee keine unbedeutende Stellung ein. Telemachos konnte die Athene nicht erkennen, obwohl sie nahe bei ihm stand; denn nicht Allen erscheinen die Götter sichtbar; aber Odysseus sah sie, und ebenso seine Hunde, und sie bellten nicht, sondern schlichen mit leisem Winseln zur anderen Seite des Hofes [5]). So konnten im alten Skandinavien die Hunde die Todesgöttin Hela sehen, wie sie sich den Menschen unsichtbar

[1]) *St. Clair and Brophy*, „*Bulgaria*“, p. 44.

[2]) *Rituale Romanum: Benedictio candelarum. Brand*, „*Popular Antiquities*“, vol. I, p. 46.

[3]) *Cranz*, „*Grönland*“, p. 267, s. 296.

[4]) *Macpherson*, „*India*“, p. 100.

[5]) *Homer. Odyss.* XVI, 160.



bewegte[1]). So wissen Juden und Muhamedaner, wenn sie die Hunde henlen hören, dass dieselben den Todesengel auf seinem grauenvollen Wege haben kommen sehen[2]); während der Glaube, dass Thiere Geister sehen, und dass das melancholische Geheul eines Hundes einen irgendwo nahe bevorstehenden Todesfall bedeutet, noch heute in nnserm eigenen Volksaberglauben sehr gewöhnlich ist.

Ein anderes Mittel, durch welches die Menschen die Gegenwart unsichtbarer Geister entdecken, ist der znm Entdecken von Dieben wohlbekannte Kunstgriff, Asche zu streuen; denn gemäss den Ideen einer gewissen Stufe des Animismus, wird ein Geist für hinreichend substantiell gehalten, um eine Fussspnr zu hinterlassen. Die folgenden Beispiele beziehen sich theils auf Seelen, theils auf andere Wesen: Die Philippinen-Insulaner erwarteten, dass der Todte am dritten Tage in seine Behausung zurückkehren werde, wesshalb sie ein Gefäss mit Wasser für ihn hinsetzten, damit er sich von der Grabeserde rein wasche, nnd Asche streuten, um seine Fussspuren zu sehen[3]). Ein ausführlicherer Ritus bildet einen Theil der Leichengebräuche bei den Hos in Nordostindien. Am Abend eines Todesfalls nehmen die nächsten Verwandten die Ceremonie vor, den Todten zu rufen. In einem inneren Raum des Hauses wird gekochter Reis und ein Topf Wasser hingestellt, und von dort aus Asche auf die Thürschwelle gestreut. Zwei Verwandte begeben sich an den Ort, wo der Leichnam verbrannt worden ist, nnd gehen nm ihn herum, indem sie an die Pflugscharen schlagen und einen Klagegesang anstimmen, um den Geist heimzurufen; während zwei andere den Reis nnd das Wasser bewachen, um zn sehen, ob dieselben berührt werden, und nm nach Geisterfussspuren in der Asche zn suchen. Wenn ein Zeichen erscheint, so wird es mit bebendem Grausen nnd Weinen aufgenommen und die Leidtragenden kommen von dranssen herein, um sich dem anzuschliessen. Dieser Ritus muss so lange wiederholt werden, bis die Lebenden über die Rückkehr des Geistes beruhigt sind[4]). Aus Yucatan wird die Sitte

[1]) *Grimm*, „*D. M.*", p. 632.

[2]) *Eisenmenger*, „*Judenthum*", Thl. I, p. 872; *Lane*, „*Thousand and One Nights*", vol. II, p. 56.

[3]) *Bastian*, „*Psychologie*", p. 162; Andere Oertlichkeiten im „*Journ. Ind. Archip.*", vol. IV, p. 333.

[4]) *Tickell* in „*Journ. As. Soc. Bengal*", vol. IX, p. 795. Der Trauergesang ist oben angegeben, p. 32.

erwähnt, ein Kind allein eine Nacht an einem Orte zu lassen, der mit Asche hestreut ist; wenn man am anderen Morgen die Fussspur eines Thieres findet, so war dieses Thier die Schutzgottheit des Kindes[1]). Ausserdem mag hier die aztekische Ceremonie bei dem zweitem Feste des Sonnengottes Tezcatlipoca angeführt werden, wo man Maismehl vor sein Heiligthum streute, währeud sein Hoherpriester wartete, bis er die göttlichen Fnssspuren sah, und dann mit lauter Stimme verkündigte: „Unser grosser Gott ist gekommen“[2]). Von den hierher gehörigen Riten des Alterthums enthält der Talmud ein hervorragendes Beispiel; es gieht eine grosse Menge von Teufeln, heisst es dort, und wer sie gewahr werden will, der muss gesiebte Asche nehmen nnd nehen sein Bett streuen, so wird er am frühen Morgen Spuren wie von Hühnerfüssen bemerken[3]). Dieselhe Idee hat auch in der modernen Welt eine weite Verhreitung, so wenn im deutschen Volksaherglauben die kleinen „Erdmännchen“ in der gestreuten Asche Fussspuren wie Enten- oder Hühnertritte hinterlassen. Anch andere Zeichen hezeugen den Besneh von Geistern[4]), und was die Gespenster anbetrifft, so findet sich im englischen Aberglauben einer der schlagendsten Fälle. Am St. Markusahend streut man Asche über den Herd und sieht dann die Fnsstritte irgend eines Menschen, der im Lanfe des Jahres sterben wird; mancher muthwillige Tangenichts hat schon eine aherglänbische Familie unglücklich gemacht, indem er sacht herahkam und die Spnren des Schuhes irgend einer Person ahdrückte[5]). Einzelheiten wie diese mögen unsere Ansicht rechtfertigen, dass die niederen Rassen geneigt sind, den Geistern im Allgemeinen dieselbe Art ätherischer Materialität zuznschreihen, die sie, wie wir gesehen haben, den Seelen zuertheilen. Ausführliche Erörterungen über diesen Punkt finden sich jedoch selten vor der Stufe der ältesten christlichen Theologie. Die Ideen des Tertnllian und Origenes von der äusserst feinen, aher doch nicht immateriellen Suhstanz der Engel nnd Dämonen stellen wahrscheinlich die Ansichten des ursprünglichsten Animismns weit klarer dar, als die Lehre, welche Calmet mit dem ganzen Gewicht eines theologischen Dogmas auf-

[1]) *De Brosses*, „*Dieux Fétiches*“, p. 46.

[2]) *Clavigero*, „*Messico*“, Bd. II, p. 79.

[3]) *Tractat. Berachoth.*

[4]) *Grimm*, „*D. M.*“, pp. 420, 1117; *St. Clair and Brophy*, „*Bulgaria*“, p. 54. S. auch *Bastian*, „*Mensch*“, Bd. II, p. 325; *Tschudi*, „*Peru*“, Bd. II, 355.

[5]) *Brand*, „*Popular Antiquities*“, vol. I, p. 193. S. *Boecler*, „*Ehsten. Abergl.*“, p. 73.

stellt, dass Engel, Dämonen und entkörperte Seelen reine immaterielle Geister sind; dass diese Geister aber, wenn sie erscheinen, handeln, sprechen, umgehen, essen u. s. w., greifbare Körper hervorbringen müssen, indem sie entweder die Luft verdichten oder andere feste irdische Gestalten annehmen, welche diese Functionen zu verrichten fähig sind [1]).

Kein Wunder daher, dass die Menschen solche materielle Wesen mit materiellen Mitteln angreifen und sogar zuweilen versuchen, sich durch eine umfassende Säuberung von den Legionen ätherischer Wesen, die sie umschwärmen, frei zu machen. Wie die Australier jährlich die aufgehäuften Geister der im letzten Jahre Verstorbenen aus ihrer Mitte austreiben, so kehren die Neger der Goldküste ihre Städte von Zeit zu Zeit mit Keulen und Fackeln aus, um die bösen Geister daraus zu verjagen. Umherwüthend und mit rasendem Geheul die Luft schlagend, treiben sie die Geister in die Wälder; dann kehren sie nach Hause zurück, schlafen ruhiger und erfreuen sich eine Zeit lang einer besseren Gesundheit [2]). Wenn in einer Kalmückenhorde ein Kind geboren wurde, so lärmten die Nachbarn schreiend und Knittel schwingend um die Zelte herum, in der Absicht, die schädlichen Geister fortzutreiben, welche Mutter und Kind verletzen könnten [3]). Eine nahe verwandte Idee halten im modernen Europa die Böhmen zu Pfingsten, die Tyroler in der Walpurgisnacht aufrecht, indem sie die Hexen, wenn auch unsichtbar und nur in der Vorstellung vorhanden, von Haus und Stall vertreiben [4]).

Eng verknüpft mit der Lehre von den Seelen und ihr fast gleichkommend in der Beständigkeit, mit der sie durch alle Stufen des Animismus hindurch ihren Platz behauptet hat, ist die Lehre von den beschützenden, bewachenden oder dienstbaren (Familiar-) Geistern. Dies sind Wesen, die besonders einzelnen Menschen zugethan sind, von seelenähnlicher Natur und zuweilen wirklich für menschliche Seelen gehalten. Wie die ganze übrige Geisterwelt haben sie der ursprünglichen Vorstellung gemäss ihre besonderen Ursachen und Zwecke. Die speciellen Functionen, denen sie ob-

---

[1]) *Tertullian. De Carne Christi*, VI; *Adv. Marcion.* II; *Origen. de Princip.* I, 7; S. *Horst*, l. c.; *Calmet*, „*Dissertation*“, vol. I, ch. XLVI.

[2]) *J. L. Wilson*, „*W. Africa*“, p. 217. S. *Bosman*, „*Guinea*“ in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 402.

[3]) *Pallas*, „*Reisen*“, Bd. I, p. 360.

[4]) *Grimm*, „*D. M.*“, p. 1212; *Wuttke*, „*Volksaberglaube*“, p. 119.

liegen, sind zweifach. Zunächst dient dem Menschen zwar seine eigene Seele für die gewöhnlichen Zwecke des Lebens und des Denkens, aber es giebt Zeiten, wo Kräfte und Eindrücke, die ausserhalb des Verlaufes der normalen Seelenthätigkeit liegen, und Worte, die von einer äusseren Stimme gesprochen scheinen wie eine rathende oder warnende geheimnissvolle Botschaft, das Dasein einer zweiten gleichsam höher stehenden Seele, eines Familiardämons, zu bezeugen scheinen. Und da Enthusiasten, Seher und Zauberer diejenigen Menschen sind, bei denen solche Zustände am häufigsten auftreten, so hatten diesen Klassen auch mehr als anderen die belehrenden und beaufsichtigenden Schutzgeister an. Und zweitens, während die gewöhnlichen vorher erwarteten Ereignisse des täglichen Lebens ohne besonderes Aufsehen zu erregen in dem regelmässigen Verlauf der Dinge vorübergehen, so verlangen dagegen solche Ereignisse, welche mit specieller Beziehung auf ein bestimmes Individuum vorzufallen scheinen, eine Intervention; und so werden die Entscheidungen, Entdeckungen und Aeusserungen, welche civilisirte Menschen entweder ihrem eigenen Urtheile oder dem Zufalle oder dem Walten der Vorsehung zuschreiben, in der niederen Cultur durch die Thätigkeit eines Schutzgeistes oder Schutzgenius erklärt. Um nicht aus allen Gebieten des Animismus, über welche sich diese Lehre erstreckt, Beispiele zusammenzuhäufen, wollen wir dieselbe nur durch wenige Fälle, von der niedersten Wildheit aufwärts, erläutern. Bei den Watschandis in Australien glaubt man, wenn ein Krieger zum ersten Male einen Mann erschlägt, dass der Geist des Todten in seinen Körper übergeht und sein „woo-rie" oder warnender Geist wird; er schlägt seinen Wohnsitz in der Nähe der Leber auf und benachrichtigt ihn durch ein kratzendes oder kitzelndes Gefühl von einer herannahenden Gefahr [1]). Auf Tasmanien hörte man, dass ein Eingeborner seine Befreiung der schützenden Fürsorge des Geistes seines verstorbenen Vaters zuschrieb, der sein Schutzengel geworden war [2]). Dass der wichtigste religiöse Act eines nordamerikanischen Indianers darin besteht, seinen persönlichen Schutzgott oder Genius zu erhalten, ist wohlbekannt. Bei den Eskimos wird der Zauberer dadurch zu seinem Stande befähigt, dass er einen „Torngak" oder Geist erlangt, der die Seele eines verstorbenen Verwandten sein kann und fortan sein Familiardämon

---

[1]) *Oldfield*, *„Abor. of Australia"* in *„Tr. Eth. Soc."*, vol. III, p. 240.

[2]) *Bonwick*, *„Tasmanians"*, p. 182.

wird[1]. In Chili ist in Bezug auf Schutzgeister bemerkt worden, dass jeder Araucane sich vorstellt, er habe einen solchen in seinem Dienste; „Ich habe noch meine Amchi-malghen (Schutznymphe)“ ist ein gewöhnlicher Ausdruck, wenn ihnen irgend ein Unternehmen glückt[2]. Die Cariben haben diese Lehre sowohl in ihrer allgemeinen, wie in ihrer speciellen Form entwickelt. Einerseits giebt es eine Schutzgottheit für jeden Menschen, welche die Seele in das nächste Leben begleitet; andererseits hat jeder Zauberer seinen Familiardämon, den er in geheimnissvoller Dunkelheit durch Zaubersprüche und Tabakrauch hervorruft; und wenn mehrere Zauberer ihre Familiargeister zusammen anfrufen, so kann die Folge davon ein Zank oder gar ein Kampf unter den einzelnen Dämonen sein[3]. In Afrika hat der Neger ebenfalls seinen Schutzgott — doch ist schwer festzustellen, wie weit derselbe mit dem übereinstimmt, was die Europäer Seele oder Gewissen nennen; jedenfalls aber betrachtet er ihn als ein von ihm selbst unterschiedenes Wesen, denn er ruft ihn durch Zauberkünste auf, baut für ihn an der Seite des Weges eine kleine Fetischhütte, belohnt ihn und stimmt ihn günstig durch Libationen an Getränk und einige Brocken von der Nahrung[4]. In Asien bieten die Mongolen, deren jeder seinen Schutzgenius hat[5], und die Zauberer der Laos, welche ihre Familiargeister in andere Körper schicken und dadurch Krankheit verursachen[6], für unseren Zweck gleich treffende Beispiele.

Unter den arischen Nationen des nördlichen Europa[7] lässt sich die alte Lehre von dem Schutzgeiste des Menschen weiter verfolgen, und im klassischen Griechenland und Rom erneuert sie, mit philosophischer Beredsamkeit und in cultivirterem Gewande, die Vorstellungen des Australiers und des Afrikaners. Menander hat die Idee von dem geistigen Hüter und Beschützer des einzelnen Menschen sehr glücklich definirt, indem er den begleitenden Genius, den jeder Mensch von seiner Geburt an besitzt, den guten Mystagogen (d. h. den Führer des Neulings in die Mysterien) dieses Lebens nennt:

---

[1] *Cranz*, „*Grönland*“, p. 268; *Egede*, p. 187.

[2] *Molina*, „*Chili*“, vol. II, p. 86.

[3] *Rochefort*, „*Iles Antilles*“, p. 418; *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*“, pp. 171, 217.

[4] *Waitz*, Bd. II, p. 182; *J. C. Wilson*, „*W. Afr.*“, p. 387; *Steinhauser*, l. c. p. 134; vgl. *Callaway*, p. 327 etc.

[5] *Bastian*, „*Psychologie*“, p. 75.

[6] *Bastian*, „*Oestl. Asien*“, Bd. III, p. 275.

[7] *Grimm*, „*D.M.*“ p. 289; *Rochholz*, „*D.Gl.*“ Thl. 1., p. 92; *Hanusch*, „*Slaw.M.*“ p. 247.

„Ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
Εὐθὺς γενομένῳ μυσταγωγὸς τοῦ βίου.
Ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον
Εἶναι τὸν βίον βλάπτοντα χρηστόν. Πάντα γὰρ
Δεῖ ἀγαθὸν εἶναι τὸν Θεόν.“

Tief im platonischen System begründet, hat diese Lehre auch an Sokrates selbst ein hervorragendes Beispiel, der einen warnenden Geist in sich fühlte, welcher ihm vom Bösen abrieth[1]). In der römischen Welt wurde diese Lehre gar zu einem Grundsatze des menschlichen Lebens gemacht. Ein Jeder hatte seinen „genius natalis“, der von der Geburt bis zum Tode mit ihm verbunden war, der seine Handlungsweise und sein Geschick beeinflusste und durch sein eignes Bildniss dargestellt als Lare unter den Hausgöttern aufgestellt war; und bei Hochzeiten und anderen freudigen Ereignissen, besonders aber bei der Jahresfeier des Geburtstages, an welchem der Mensch mit seinem Genius zugleich seine Laufbahn begonnen hatte, wurde das Götterbild mit Gesang und Tanz verehrt, mit Laubwerk geschmückt und mit Weihrauch und Weinlibationen günstig gestimmt. Der Dämon oder Genius war gleichsam die zweite Seele des Menschen, sein anderes geistiges Ich. Der ägyptische Sterndeuter warnte den Antonius vor der Nähe des jungen Octavian, „denn Dein Dämon“, sagte er, „ist in Furcht vor dem Seinen“; und in der That war nach Jahren jener Genius des Augustus eine kaiserliche Gottheit geworden, bei welcher die Römer heilige, unverbrüchliche Eide schworen[2]). Die Lehre, welche so den Charakter und das Schicksal des Einzelnen personificirte, zeigte sich aber noch einer weiteren Entwicklung fähig. Durch Verwandlung der innersten Vorgänge des menschlichen Geistes in animistische Wesenheiten bildete eine dualistische Philosophie die Vorstellung aus, dass jedem Menschen ein guter und ein böser Genius beigegeben sei, deren Einfluss ihn sein ganzes Leben hindurch vorwärts oder rückwärts, zur Tugend oder zum Laster, zum Glück oder zum Elend treibe. Der Kakodämon des Brutus war es, der

[1]) *Menander* 205, ap. *Clement. Stromat.* V. *Xenophon*, *Memorab.* 8. *Plotin. Ennead.* III, 4. *Porphyr. Plotin.*

[2]) *Paulus Diaconus*: „*Genium* appellant eum, qui vim obtineret omnium rerum *generandarum.*“ *Censorin. de Die Natali*, 3: „Eundem esse genium et larem, multi veteres memoriae prodiderunt.“ *Tibull. Eleg.* 1, 2, 7; *Ovid. Trist.* III, 13, 18, V. 5, 10; *Horat. Epist.* II, 1, 140; *Od.* IV, 11, 7; *Appian. de Bellis Parth.* p. 156; *Tertullian. Apol.* XXIII.

ihm bei Nacht in seinem Zelte erschien: „Ich bin Dein böser Genius“, sagte er, „bei Philippi sehen wir uns wieder“ [1]).

Was die Gestalt anbetrifft, welche die den Einzelnen begleitenden Geister im ältesten und mittelalterlichen Christenthum annehmen, so ist es klar, dass der gute und der böse Engel, die von der Geburt bis zum Tode mit einander um den Menschen kämpfen, der Schutzengel ihn behütend und bewachend, der Familiargeist ihm geheime Kenntniss verleihend oder mit magischer Kunst dienend, im Princip und sogar bis ins Einzelne die Anschauung der früheren Culturepochen wiedergeben. Ja, diese Wesen nehmen sogar sichtbare Gestalt an. Die heilige Franziska hatte einen Familiarengel, nicht den gewöhnlichen dienstbaren Geist, der jedem Menschen als Wächter beigegeben ist, sondern einen Knaben von neun Jahren, mit einem Antlitz strahlender als die Sonne, und in eine kleine weisse Tunica gekleidet; nach Jahren kam ein zweiter Engel zu ihr mit einer glänzenden Säule, die bis zum Himmel reichte, und mit drei goldenen Palmzweigen in der Hand. In anderen Fällen konnten solche begleitende Wesen, wenn auch unsichtbar, doch durch ihre Handlungen ihre Gegenwart bemerklich machen, wie in Calmets Erzählung von jenem Cistercienser Mönche, dessen Familiargenius ihm aufwartete und sein Zimmer bereit zu machen pflegte, wenn derselbe vom Lande zurückkehrte, so dass die Leute wussten, wann sie ihn zu Hause erwarten konnten [2]). Eine hübsche Naivität liegt in Luther's Bemerkung über die Schutzengel, dass ein Fürst einen grösseren, stärkeren und weiseren Engel haben müsse als ein Graf, und ein Graf als ein gemeiner Mann [3]). Der Bischof Bull fasst in einer seiner kernhaften Predigten eine gelehrte Beweisführung folgendermassen zusammen: „Ich kann es nur für höchst wahrscheinlich halten, dass wenigstens jeder Gläubige seinen besonderen guten *Genius* oder *Engel* hat, der von Gott als Wächter und Leiter seines Lebens über ihn gesetzt ist“. Aber er will auf diesem

---

[1]) *Serv. in Virg. Aen.* VI, 743: „Cum nascimur, duos genios sortimur; unus hortatur ad bona, alter depravat ad mala, quibus assistentibus post mortem aut asserimur in meliorem vitam, aut condemnamur in deteriorem.“ *Horat. Epist.* II, 187; *Valer. Max.* I, 7; *Plutarch. Brutus.* S. *Pauly*, „*Real Encyclop.*“; *Smith's* „*Dic. of Biog. and Myth.*“, s. v. „*genius*“.

[2]) *Acta Sanctorum Bolland: S. Francisca Romana* IX. *Mart. Calmet*, „*Dissertation*“, ch. IV, XXX; *Bastian*, „*Mensch*“, Bd. I, pp. 140, 347, Bd. II, p. 10; *Wright*, „*St. Patrick's Purgatory*“, p. 33.

[3]) *Rochholz*, p. 93.

Glauben nicht durchaus bestehen, wenn nur die Wirksamkeit der Engel im Allgemeinen anerkannt wird [1]). Swedenborg geht noch darüber hinaus. „Jedem Menschen", sagt er, „ist ein begleitender Geist zugesellt; denn ohne einen solchen Genossen ist der Mensch unfähig, analytisch, rational und spiritual zu denken" [2]). Jedoch ist in der modernen gebildeten Welt im Ganzen dieses Gebiet des Glaubens zu einem Ueberlebsel geworden, und die Vorstellung von dem guten und dem bösen Genius, die das Leben hindurch um den Menschen streiten, hat in Wirklichkeit vielleicht niemals viel mehr als die idealistische Bedeutung gehabt, welche Kunst und Poesie ihr noch heute unterlegen. Der Reisende in Ostfrankreich kann noch in unseren Tagen den Gruss des Bauern zu hören bekommen: „Bonjour à vous et à votre compagnie!" (d. h. Eurem Schutzengel) [3]). Aber wie Wenige sind sich bei den Geburtstagsfesten englischer Kinder noch des so offenbaren historischen Zusammenhangs mit den Riten des klassischen Geburtsgenius und des mittelalterlichen Geburtsheiligen bewusst! Bei uns findet sich die Lehre von den Schutzengeln wohl noch in Commentaren und mag zuweilen auf der Kanzel erwähnt werden; aber die einst so fest bestimmte Vorstellung von einem gegenwärtigen Schutzgeist, der auf jeden Einzelnen seinen Einfluss ausübt und handelnd zu seinen Gunsten eintritt, hat ihre alte Realität völlig verloren. Der Familiardämon, der geheime Kenntnisse verlieh, gottlose Thaten für den Magier ausführte und Blut aus den Hexenbrüsten elender Weiber sog, erschien vor zwei Jahrhunderten dem Volksgeiste ebenso real, wie der Destillirkolben oder die schwarze Katze, mit der man ihn in Verbindung brachte. Heute ist er sammt dem übrigen unheiligen Aberglauben in den Abgrund der Verworfenheit hinabgestürzt.

Doch wenden wir uns vom Menschen zur Natur. Allgemein ist bereits der Lokalgeister Erwähnung gethan, welche den Bergen, Felsen und Thälern, Quellen, Strömen und Seen zukommen, kurz allen den natürlichen Gegenständen und Orten, welche in alten Zeiten den Geist des Wilden zu mythologischen Ideen anregten, ähnlich wie sie auch moderne Poeten in ihrer gänzlich umgewandelten geistigen Atmosphäre wiederzugeben suchen. Bei der Be-

---

[1]) *Bull*, „*Sermons*", 2nd Ed. London 1714, vol. II, p. 506.

[2]) *Swedenborg*, „*True Christian Religion*", 380. S. auch *A. J. Davis*, „*Philosophy of Spiritual Intercourse*", p. 38.

[3]) *D. Monnier*, „*Traditions Populaires*", p. 7.

handlung dieser Phantasiegebilde ist es vor allen Dingen nöthig, dass wir uns in Sympathie mit dem geistigen Standpunkte niederer Rassen versetzen. Wir müssen hier versuchen, uns den Begriff der Naturgeister so klar wie möglich vor Augen zu führen, zu verstehen, mit einer wie bestimmten und festen Ueberzeugung die wilde Philosophie an die Wirklichkeit derselben glaubte, zu erkennen, wie sie als lebendige Ursachen in der Naturanschauung des Urmenschen ihren Platz einnahmen und ihr tägliches Werk verrichteten. Wenn wir sehen, wie die Irokesen bei ihren Festen den unsichtbaren Helfern oder guten Geistern ihren Dank darbrachten, und mit ihnen zugleich den Bäumen, Sträuchern und Kräutern, den Quellen und Strömen, dem Feuer und dem Winde, der Sonne, dem Monde und den Sternen — mit einem Worte, jedem Dinge, das ihren Wünschen willfährig war — so können wir daraus schliessen auf die persönliche Realität, die sie den Myriaden Geistern zuertheilten, welche der umgebenden Welt beseeltes Leben einflössten [1]). Bei den Negern der Goldküste ist der Gattungsname für einen Fetischgeist „Wong"; diese luftigen Wesen wohnen in Tempelhütten und leben von Opfern, sie fahren in ihre Priester ein und inspiriren sie; sie verursachen Gesundheit und Krankheit unter den Menschen und führen die Befehle des allmächtigen Himmelsgottes aus. Aber ein Theil von ihnen oder alle sind mit materiellen Gegenständen verbunden, und der Neger kann sagen: „In diesem Flusse, oder Baume, oder Amulet ist ein Wong." Gewöhnlicher aber sagt er: „Dieser Fluss, dieser Baum, oder dieses Amulet ist ein Wong." So gehören zu den Wongs des Landes Flüsse, Seen und Quellen, Landbezirke, Termitenhügel, Bäume, Krokodile, Affen, Schlangen, Vögel u. s. w. [2]). Mit einem Worte, die Vorstellungen von lebenden Seelen und von beherrschenden Geistern als wirkenden Ursachen der ganzen Natur sind zwei Ideengruppen, die wir nur schwer zu unterscheiden vermögen, aus dem einfachen Grunde, weil beide nur verschiedene Entwicklungen eines und desselben fundamentalen Animismus sind.

Bei Völkern, die eine höhere Culturstufe erstiegen haben, finden wir in der Lehre von den Naturgeistern gleichzeitig Spuren einer solchen ursprünglichen Vorstellung und Anzeichen ihrer Umgestaltung

[1]) *L. H. Morgan*, *„Iroquois"*, p. 64; *Brebeuf* in *„Rel. des Jes."*, 1636, p. 107. *S. Schoolcraft*, *„Tribes"*, vol. III, p. 337.

[2]) *Steinhauser*, *„Religion des Negers"* im *„Magazin der Evang. Missionen"*, Basel 1856, No. 2, p. 127 etc.

unter neuen intellectuellen Bedingungen. Wenn wir die Ansichten der rohen turanischen Stämme Sibiriens über die weite Verbreitung der Geister in der Natur kennen, so sind wir im Stande, bei einer Nation, deren Glaubenssystem deutliche Spuren der Entwicklung aus einer niederen turanischen Stufe trägt, nach umgewandelten Ideen derselben Art zu suchen. Das veraltete System der Manenverehrung und Naturanbetung, das als chinesische Staatsreligion bis in unsere Zeit fortlebt, erkennt in vollem Umfange die Verehrung der zahllosen Geister an, welche das Universum erfüllen. Der Glaube an ihre Persönlichkeit wird durch die Opfer, die man ihnen darbringt, bestätigt. „Man muss den Geistern opfern", sagt Confucius, „als ob sie bei dem Opfer gegenwärtig wären". Zu gleicher Zeit wurden Geister auch als in materiellen Gegenständen eingekörpert vorgestellt. Confucius sagt ferner: „Die Wirksamkeit der Geister, wie vollkommen ist sie! In das Wesen und die Substanz der Dinge eingegangen, können sie dieselben nicht verlassen. Sie bewegen die Menschen, dass sie ihnen sauber und rein und besser gekleidet Opfer bringen. Ihrer ist eine sehr, sehr grosse Zahl, so gross wie das weite Meer, als ob sie überall, oben und rechts und links sich befänden." Hier finden sich demnach Spuren einer ebensolchen ursprünglichen Lehre von persönlichen und eingekörperten Naturgeistern, wie sie noch in der heimatlichen Religion der rohen sibirischen Horden herrschend ist. Aber es war nur natürlich, dass die chinesische Philosophie Mittel fand, diese rohen animistischen Schöpfungen zu bloss idealen Gebilden zu verfeinern. Geist (schin), sagen sie uns, ist der feinste oder zarteste Theil in den vielen tausend Dingen; Alles, was aussergewöhnlich oder übernatürlich ist, wird Geist genannt; das Unerforschliche im männlichen und weiblichen Princip wird Geist genannt; wer den Verlauf der Vergangenheit und Zukunft weiss, der kennt das Wirken der Geister [1]).

Die alten Griechen hatten von ihren barbarischen Vorfahren eine Lehre vom Universum geerbt, die jener der nordamerikanischen Indianer, der Westafrikaner und der Sibirier im Wesentlichen ähnlich war. Wir kennen, genauer als die heidnische Religion unseres eigenen Landes, das alte griechische System von Naturgeistern, welche durch ihre persönliche Gewalt und ihren eigenen Willen die gesammte Thätigkeit des Universums erregten und leiteten, die alte griechische Naturreligion, wie sie durch die Phantasie entwickelt,

[1]) *Plath, „Religion der alten Chinesen"*, Thl. I, p. 44.

durch die Dichtkunst ausgeschmückt, durch den Glauben geheiligt worden war. Die Geschichte belehrt uns ferner, wie sich aus dem Schoosse dieses glänzenden und hochangesehenen Glaubenssystems die neue Philosophie entwickelte. Durch genauere Einsicht und strengere Vernunftschlüsse geleitet, begannen denkende Griechen die stückweise Verdrängung der alten Glaubenslehren und setzten jene Umwandlung des Animismus in physikalische Wissenschaft ins Werk, welche seitdem die ganze cultivirte Welt durchdrungen hat. Dies ist in Kürze die Geschichte der Lehre von den Naturgeistern von Anfang bis zu Ende. Versuchen wir nun, durch getrennte Betrachtung der hauptsächlichsten unter ihren einzelnen Gruppen, ihre Stellung in der Geschichte des menschlichen Geistes zu verstehen.

Hier tritt uns zum Beispiel die Frage nach dem Ursprunge der Vulkane entgegen: Die australische Ueberlieferung giebt für feuerspeiende Berge als Grund an, dass die tückischen unterirdischen „Ingna“ oder Dämonen grosse Feuer anzünden und rothglühende Steine heraufwerfen [1]). Die Kamtschadalen sagen, gerade wie sie sich selbst ihre Winterhäuser erwärmten, so heizten auch die „Kamuli“ oder Berggeister die Berge in denen sie wohnten und schleuderten die Feuerbrände aus dem Kamin hervor [2]). Die Nicaraguaner brachten dem Masaja oder Popogatepec (Rauchender Berg) Menschenopfer dar, welche sie in den Krater hinabwarfen. Es scheint aber, als ob es nicht der Berg selber, sondern eine ihn beherrschende Gottheit gewesen sei, die sie verehrten; denn wir lesen, dass die Häuptlinge zum Krater gingen, aus dem ein scheussliches nacktes altes Weib hervorkam und ihnen Rathschläge und Orakelsprüche ertheilte; am Rande stellte man irdene Gefässe mit Nahrung auf, um ihr zu gefallen oder um sie zu besänftigen, wenn ein Sturm oder ein Erdbeben herrschte [3]). So lieferte der Animismus auch eine Theorie der Vulkane, und ähnlich war es mit der Erklärung der Strudel und Riffe. Im Vei-Gebiete in West-afrika befindet sich am Mafaflusse ein gefährlicher Felsen, an dem man niemals vorbeifährt, ohne dem Geiste der Flut einen Tribut darzubringen — ein Tabaksblatt, eine Hand voll Reis oder einen

---

[1]) *Oldfield*, „*Abor. of Austr.*“ in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. III, p. 232.

[2]) *Steller*, „*Kamtschatka*“, pp. 47, 265.

[3]) *Oviedo*, „*Nicaragua*“ in *Ternaux-Compans*, Thl. XIV, pp. 132, 160; vgl. *Catlin*, „*N. A. Ind.*“, vol. II, p. 169.

Schluck Rum[1]. Ein alter Missionsbericht über einen Felsendämon, der von den Huronen-Indianern verehrt wird, zeigt, eine wie vollkommene Persönlichkeit die Vorstellung der Wilden einem solchen Wesen beilegt. In der Höhle eines heiligen Felsens, so wird berichtet, wohnt ein „Oki" oder Geist, der den Reisenden Erfolg verleihen kann, weshalb man Tabak in eine der Spalten legt und folgendermassen betet: „Dämon, der Du an diesem Orte wohnest, siehe den Tabak, den ich Dir darbiete; hilf uns, beschütze uns vor Schiffbruch, vertheidige uns gegen unsere Feinde, und verleihe uns, wenn wir ein gutes Geschäft gemacht haben, sichere und gesunde Heimkehr in unser Dorf." Pater Marquette berichtet, wie ihm, bei einer Reise auf einem Flusse in dem damals wenig bekannten Gebiet des westlichen Amerikas, von einem schrecklichen Orte erzählt wurde, in dessen Nähe das Canoe gerade vorüber trieb, und wo ein Dämon denen, die sich in seine Nähe wagten, auflauerte, um sie zu verschlingen; dieser fürchterliche Manitu erwies sich beim Näherkommen als eine Gruppe hoher Felsen in der Biegung des Flusses, gegen die der Strom heftig anströmte[2]. So fand der Missionar in dem lebendigen Glauben der wilden Indianer dieselbe Idee wieder, die schon vor langen Zeiten in der Sage von der Skylla und Charybdis ihren klassischen Ausdruck gefunden hatte.

In den Augenblicken des Lebens, wo der civilisirte Mensch die Fesseln der trockenen Wissenschaft abwirft und zu den Träumen des Kindesalters zurückkehrt, öffnet sich ihm auf's Neue das uralte Buch der beseelten Natur. Dann ergreifen ihn wieder mit frischer Kraft jene längst entschwundenen Vorstellungen von dem Leben des Stromes, das seinem eigenen so ähnlich ist; wieder sieht er das Bächlein am Abhange des Hügels wie ein Kind herabhüpfen, um unter Blumen spielend einherzuplätschern; oder er folgt ihm, wie er zum Flusse erwachsen, durch eine Bergschlucht rauscht, um hinfort, langsamer aber kraftvoller, schwere Lasten durch die Ebene zu tragen. In Allem, was das Wasser verrichtet, vermag die Phantasie des Dichters ein persönliches Leben zu erkennen. Es giebt dem Fischer seinen Fang, dem Landmann seine Ernte; in rasendem Toben schwillt es hoch auf und überfluthet das Land

[1]) *Creswick*, „*Veys*" in „*Tr. Eth. Soc.*", vol. VI, p. 359. S. „*Du Chaillu*", „*Ashango-land*", p: 106.

[2]) *Brebeuf* in „*Rel. des Jes.*", 1636, p. 108; „*Long's Exp.*" vol. I, p. 46. S. *Loskiel*, „*Indians of N. A.*", part I, p. 45.

mit Verwüstung; den Badenden packt es an mit Frost und Krämpfen, mit nnerbittlicher Umschlingnng hält es sein ertrinkendes Opfer fest:

> Tweed said to Till,
> „What gars ye rin sae still?"
> Till said to Tweed,
> „Though ye rin wi' speed,
> And I rin slaw,
> Yet, where ye drown ae man,
> I drown twa"[1]).

Was nns die Ethnographie über jenes so wichtige Element in der Religion des Menschengeschlechts, über die Verehrung der Quellen nnd Seen, Bäche nnd Flüsse zu lehren hat, besteht einfach darin, dass, was für nns Dichtung ist, dem ältesten Menschen Naturanschauung war; dass für seinen Geist das Wasser nicht nach den Gesetzen von Kraft und Wirknng, sondern mit Leben und freiem Willen begabt handelte; dass die Wassergeister der ältesten Mythologie wie Seelen sind, welche das Ranschen nnd das Langsamfliessen des Wassers, seine Frenndlichkeit nnd seine Härte verursachen; dass endlich der Mensch in den Wesen, welche mit solcher Macht über sein Wohl und Wehe verfügen können, Gottheiten von grösserem Einflusse auf sein Leben zu erkennen glanbt, Gottheiten, die man fürchten und lieben mnss, die man preisen, mit Gebeten anrufen und dnrch Opfergaben geneigt machen muss. —

In Australien machen besondere Wasserdämonen Teiche und Wasserstellen nnsicher. In der eingeborenen Theorie von Krankheit und Tod spielt keine Persönlichkeit eine grössere Rolle, als der Wassergeist, welcher diejenigen, die in nngesetzliche Teiche gehen oder zn nnerlaubter Zeit baden, heimsucht, das Wesen, welches Frauen hinwelken nnd sterben macht, und dessen Gegenwart für den Beschauer tödtlich, für den eingeborenen Doktor dagegen heilsam ist, der den Wohnsitz der Wassergeister unter dem Wasser besuchen kann und mit triefenden Augen und nassen Kleidern zurückkehrt, um von den Wundern ihres Aufenthaltsortes zn er-

[1]) „Tweed sprach zu Till:
,Was macht Dich rinnen so still?,
Till sprach zu Tweed:
,Ob Du auch eilig rinnst
Und langsam ich,
Doch, wo du Einen Mann ertränkst,
Ertränk' ich zwei'."

zählen[1]). Es möchte scheinen, dass Geschöpfe mit solchen Eigenschaften ganz natürlich in die Kategorie von geistigen Wesen fallen, aber schon bei den rohen Eingeborenen von Australien und Vandiemensland, in Erzählungen wie die von dem Bunyip, der die eingeborenen Weiber in sein Versteck unter dem Wasser schleppt, kommt jene Verwirrung zwischen dem spiritualen Wasserdämon und dem materiellen Wasserungeheuer zum Vorschein, welche sich in Vorstellungen, wie die von dem Wasserpferde (Kelpie) und der Seeschlange, bis mitten in die europäische Mythologie hinein fortsetzt[2]). Amerika liefert Beispiele für andere ursprüngliche animistische Ideen über das Wasser. Das Wasser hat seine eigenen Geister, schreibt Cranz von den Grönländern; daher muss, wenn sie an eine bisher unbekannte Quelle kommen, ein Angekok oder der älteste Mann zuerst davon trinken, um das Wasser von einem schädlichen Geiste zu befreien[3]). „Wer macht diesen Fluss fliessen?" fragt der Algonkin-Jäger in einem Medicin-Gesange, und die Antwort darauf ist: „Der Geist, er macht diesen Fluss fliessen". In jedem grossen Flusse oder See oder Wasserfall wohnen solche Geister, die man als mächtige Manitus ansieht. So berichtet Carver von der Gewohnheit der Rothhaut-Indianer, wenn sie die Ufer des oberen Sees oder des Mississippi oder irgend eines anderen grossen Wassers erreichten, dem Geiste, der dort herrschte, eine Art von Opfer darzubringen; dies sah er zum Beispiel von einem Winnebago-Häuptling, der mit ihm zu den St. Anthony-Fällen ging. Franklin sah, wie ein ähnliches Opfer von einem Indianer dargebracht wurde, dessen Weib von den Wassergeistern mit Krankheit geschlagen war, und der dem entsprechend, um dieselben zu besänftigen, ein Messer, ein Stück Tabak und einige andere unbedeutende Dinge in ein Bündel zusammenband und den Wellen überlieferte[4]). Am Flussufer schöpften die Peruaner eine Handvoll Wasser und tranken es, indem sie den Flussgott baten, ihnen die Ueberfahrt zu gestatten

---

[1]) *Oldfield* in „*Tr. Eth. Soc.*", vol. III, p. 328; *Eyre*, vol. II, p. 362; *Grey*, vol. II, p. 339; *Bastian*, „*Vorstellungen von Wasser und Feuer*" in *Zeitschrift für Ethnologie*", Bd. I (enthält eine Sammlung von Details über die Wasserverehrung).

[2]) Vgl. *Bonwick*, „*Tasmanians*", p. 203 und *Taylor*, „*New Zealand*", p. 48, mit *Forbes Leslie*, *Brand*, etc.

[3]) *Cranz*, „*Grönland*", p. 267.

[4] *Tanner*, „*Narr.*", p. 341; *Carver*, „*Travels*", p. 383; *Franklin*, „*Journey to Polar Sea*", vol. II, p. 245; *Lubbock*, „*Origin of Civilisation*", pp. 213—220 (enthält Näheres über die Wasserverehrung). S. *Brinton*, p. 124.

oder ihnen Fische zu verleihen, nnd dabei warfen sie Mais als Sühnopfer in den Strom; ja, bis auf den heutigen Tag nehmen die Indianer der Cordilleren den üblichen Schluck Wasser, bevor sie einen Fluss zn Fnss oder zn Pferde passiren[1]. Afrika zeigt die Riten der Wasserverehrung ebenfalls wohl ausgebildet; im Osten, bei den Wanikas, hat jede Quelle ihren Geist, dem man Geschenke darbringt; im Westen, in dem Gebiete der Akras, wurden Seen, Teiche und Flüsse als Lokalgottheiten verehrt. Im Süden, bei den Kaffern, werden die Ströme als persönliche Wesen, oder als die Wohnsitze persönlicher Gottheiten verehrt, so, wenn ein Mann, der einen Fluss überschreiten will, dessen Geist nm Erlaubniss bittet, oder, wenn er ihn überschritten hat, einen Stein hineinwirft; oder wenn die Anwohner eines Flusses in Zeiten der Dürre demselben ein Thier opfern; oder wenn sie, durch Krankheiten, die in ihrem Stamme ausbrechen, von dem Zorn des Flusses in Kenntniss gesetzt, ein paar Hände voll Hirse oder die Eingeweide eines geschlachteten Ochsen hinein werfen[2]. Nicht weniger bestimmt treten diese Ideen bei den tatarischen Rassen des Nordens hervor. So verehren die Ostjaken den Fluss Ob, und wenn Mangel an Fischen ist, so hängen sie einen Stein nm den Hals eines Renthiers und werfen es als Opfer in die Flnt. Unter den Buriats, die sich zum Buddhismus bekennen, kann man noch die alte Verehrung an dem malerischen kleinen Bergsee von Ikeougoun beobachten, wo man nach dem hölzernen Tempel am Ufer kommt, um dort Gaben an Milch und Butter nnd das Fett der Thiere, die man auf den Altären verbrennt, zu opfern. So hat in Nordeuropa fast jedes esthnische Dorf seinen heiligen Opferquell. Die Esthen konnten zu Zeiten sogar den „Kerl mit blauem und gelbem Strumpfe" aus dem heiligen Bache Wöhhanda aufsteigen sehen, ohne Zweifel denselben Wassergeist, dem in alten Tagen Thiere nnd kleine Kinder geopfert wurden; noch in neneren Zeiten geschah es, wenn ein Landbesitzer eine Mühle zn bauen und das geheiligte Wasser zu vernnreinigen wagte, dass schlechte Witterung eintrat und sich Jahr für Jahr wiederholte, bis das Landvolk das abscheuliche Ding verbrannte[3].

---

[1]) *Rivero* and *Tschudi*, „*Peruvian Ant.*", p. 161; *Garcilaso de la Vega*, „*Comm. Real.*", I, 10. S. auch *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*", pp. 258, 260, 282.

[2]) *Krapf*, „*E. Afr*", p. 198; *Steinhauser*, l. c. p. 131; *Villault* in „*Astley*", vol. II, p. 668; *Backhouse*, „*Afr.*", p. 230; *Callaway*, „*Zulu Tales*", vol. I, p. 90; *Bastian*, l. c.

[3]) *Castrén*, „*Vorlesungen über die Altaischen Völker*", p. 114, „*Finn. Myth.*"

Was das Herrschen der Wasserverehrung bei den nichtarischen Eingeborenen des britischen Indiens anbetrifft, so scheint dieselbe ihren Höhepunkt bei den Bodos und Dhimals des Nordostens zu erreichen, bei Stämmen, wo die Lokalflüsse zugleich die Lokalgottheiten sind [1]), so dass die Verehrung der Menschen sich nach den Wasserscheiden richtet, und die Landkarte zu einem Pantheon wird.

Auch den arischen Nationen ist diese Verehrung nicht fremd. Für den modernen Hindu, der noch heute einen Fluss als ein lebendes persönliches Wesen ansieht, das angebetet sein will, und bei dem man Eide schwört, ist der Ganges nicht eine für sich stehende Wassergottheit, sondern nur der erste und bekannteste aus der langen Reihe heiliger Ströme [2]). Wenden wir uns zur klassischen Welt, so sehen wir auch hier nur den Glauben und die Riten einer niedrigern barbarischen Cultur ihren Platz behaupten, durch ehrwürdiges Alter geheiligt, durch spätere Poesie und Kunst verherrlicht. In die grosse Versammlung in den olympischen Hallen des wolkenversammelnden Zeus kamen die Flüsse, alle ausser dem Okeanos, und es kamen die Nymphen, welche in lieblichen Hainen und an den Quellen der Flüsse und auf grasreichen Wiesen wohnen; und sie sassen auf den geglätteten Sitzen: —

„Οὔτε τις οὖν Ποταμῶν ἀπέην, νόσφ' Ὠκεανοῖο,
Οὔτ' ἄρα Νυμφάων, ταί τ' ἄλσεα καλὰ νέμονται,
Καὶ πηγὰς ποταμῶν, καὶ πίσεα ποιήεντα.
Ἐλθόντες δ' ἐς δῶμα Διὸς νεφεληγερέταο,
Ξεστῇς αἰθούσῃσιν ἐφίζανον, ἃς Διῒ πατρὶ
Ἥφαιστος ποίησεν ἰδυίῃσι πραπίδεσσιν.“

Sogar dem Feuergotte Hephaistos wagte ein Flussgott Widerstand zu leisten, der tiefstrudelnde Xanthos, von den Menschen Skamander genannt. Er rauschte einher, den Achilleus zu überwältigen und in Sand und Schlamm zu begraben; und schon hatte Hephaistos mit seinen Flammen die Oberhand über ihn gewonnen und zwang ihn, nicht mehr vorwärts zu fliessen, sondern still zu stehen, während die Fische in den kochenden Wellen hierhin und dorthin taumelten, und die Gewässer an den Ufern austrockneten;

---

p. 70; *Atkinson*, „*Siberia*“, p. 444; *Boecler*, „*Esthen. Abergläub. Gebräuche*“ ed. *Kreutzwald*, p. 6.

[1]) *Hodgson*, „*Abor. of India*“, p. 164; *Hunter*, „*Rural Bengal*“, p. 184. S. auch *Lubbock*, l. c.; *Forbes Leslie*, „*Early Races of Scotland*“, vol. I, p. 163, vol. II, p. 497.

[2]) *Ward*, „*Hindoos*“, vol. II, p. 206 etc.

aber auf das Wort der lilienarmigen Here, dass es sich für einen unsterblichen Gott nicht zieme, um eines Sterblichen willen so grausam zu handeln, löschte Hephaistos sein entsetzliches Feuer und schnell rollten zurück in den Strom die schönen Gewässer: —

> „Ἥφαιστε, σχέο, τέκνον ἀγακλεές· οὐ γὰρ ἔοικεν
> Ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἕνεκα στυφελίζειν.
> Ὣς ἔφαθ᾽· Ἥφαιστος δὲ κατέσβεσε θεσπιδαὲς πῦρ·
> Ἄψοῤῥον δ᾽ ἄρα κῦμα κατέσσυτο καλὰ ῥέεθρα.“

Wesen, die so als persönliche Gottheiten vorgestellt wurden, genossen auch volle Verehrung. Odysseus ruft den Scheriafluss an; der Skamander hatte seinen Priester und der Spercheios seinen heiligen Hain; man opferte dem Nebenbuhler des Herakles, dem Flussgotte Acheloos, dem ältesten unter den dreitausend Flüssen, die dem alten Okeanos entsprossen[1]). Durch die ganze klassische Welt behaupteten die Flussgötter und die Wassernymphen ihren Platz, bis sie innerhalb des Christenthums mit ähnlichen idealen, der Mythologie der nördlichen Nationen angehörigen Wesen vereinigt wurden, mit den freundlichen Geistern, denen man an Quellen und Seen Opfer darbrachte, oder mit den verführerischen Nixen, die den Menschen zu einem feuchten Tode hinablockten. In den Zeiten des Uebergangs schritten die christlichen Autoritäten gegen die alte Verehrung ein, indem sie durch Gesetze verboten, die Quellen anzubeten und ihnen zu opfern, — so, wenn der Herzog Bretislav die noch halb heidnische böhmische Landessitte untersagte, an Quellen Libationen darzubringen und Opferthiere zu schlachten[2]), und das Poenitentiale Ecgberts bestraft die ähnlichen Gebräuche „wenn irgend Jemand an einem Wasser Gelübde oder Opfer verrichtet“, „wenn Einer an einem Wasser Wache hält“[3]). Aber der alte Glaube besass zu grosse Kraft, um unterdrückt zu werden, und mit christlichem Anstrich, zuweilen auch mit der Einführung eines Heiligennamens, hat sich die Wasserverehrung bis auf unsere Zeit erhalten. Die Böhmen pflegen an das Flussufer beten zu gehen, wo ein Mann ertrunken ist,

---

[1]) *Homer*, Il. XX. XXI. S. *Gladstone*, „*Juventus Mundi*“, pp. 190, 345, etc., etc.

[2]) *Cosmas*, Bch. III. p. 197, „*superstitiosas institutiones, quas villani adhuc semipagani in Pentecosten tertia sive quarta feria observabant offerentes libamina super fontes mactabant victimas et daemonibus immolabant.*“

[3]) *Poenitentiale Ecgberti*, II. 22, „*gif hwilc man his aelmessan gehâte oththe bringe to hwilcon wylle*“; IV. 19, „*gif hwâ his waeccan aet aenigum wylle haebbe.*“ *Grimm*, „*D. M.*“ p. 549, etc.



und werfen dort ein Laib frisches Brot und ein paar Wachskerzen hinein. Am Christabend legen sie einen Löffel voll von jedem Gericht auf eine Schüssel und werfen es nach dem Abendessen in das Wasser, wobei sie folgende Formel sprechen: —

„Der Hausvater grüsst Dich
Und lässt Dir durch mich sagen:
Brünnlein geniess mit uns das Festmahl,
Aber dafür gieb uns Wasser in Fülle,
Wenn auf dem Lande Durst herrschen wird,
Dann treib' ihn mit deiner Quelle aus“[1]).

Das unveränderte Ueberleben einer ursprünglich wilden Idee in der Vorstellung moderner Bauern spricht sich auch sehr deutlich darin aus, dass man in slavischen Ländern ebendieselbe Furcht, mit dem Wasser einen schädlichen Geist zu trinken, antrifft, welche von den Eskimos berichtet worden ist. Dem Bulgaren gilt es für eine Sünde, nicht aus jedem Eimer, der vom Brunnen kommt, etwas Wasser auszuschütten; irgend ein Elementargeist kann auf der Oberfläche schwimmen und, wenn er nicht herausgeworfen wird, seinen Wohnsitz in dem Hause aufschlagen oder gar in den Körper desjenigen einfahren, der aus dem Gefässe trinkt[2]). Aus andern Gegenden Europas lässt sich die Liste der noch existirenden Wassergebräuche noch vervollständigen. Die alten Seeopfer des südlichen Frankreichs scheinen in La Lozère noch heute nicht vergessen; wie vor Alters verehren die Bretonen ihre heiligen Quellen, und Schottland und Irland zeigen Kirchspiel für Kirchspiel die Spuren und sogar thatsächlichen Ueberlebsel einer solchen den heiligen Gewässern erwiesenen Aufmerksamkeit. Vielleicht opfern die Waliser nicht mehr der St. Tecla Hähne und Hühner an ihrer heiligen Quelle und Kirche von Llandegla, aber noch heute wirft das abergläubische Volk von Cornwallis Nadeln, Nägel und Lappen in die alten heiligen Quellen, und erwartet von ihrem Wasser Heilung in Krankheiten, von ihren Wasserblasen Vorzeichen in Bezug auf Gesundheit und Heirat[3]).

---

[1]) *Grohmann*, „*Aberglauben aus Böhmen und Mähren*“, p. 43, etc. *Hanusch*, „*Slaw. Mythol.*“ p. 291, etc.

[2]) *St. Clair and Brophy*, „*Bulgaria*“, p. 46. *Aehnliche Ideen bei Grohmann*, p. 44. *Eisenmenger*, „*Entdecktes Judenthum*“, Thl. I. p. 426.

[3]) *Maury*, „*Magie*“, etc. p. 158. *Brand*, „*Pop. Ant.*“ vol. II. p. 366, etc. *Hunt*, „*Pop. Rom. 2nd Series*“, p. 40, etc. *Forbes Leslie*, „*Early Races of Scotland*“, vol. I. p. 156, etc.

Die Geister von Baum und Hain verdienen nicht minder unsere Aufmerksamkeit, denn in ihnen stellt sich die ursprüngliche animistische Naturanschauung des Menschen dar. Besonders bemerkenswerth zeigt sich dies auf der Stufe der geistigen Entwicklung, wo der einzelne Baum als ein bewusstes persönliches Wesen betrachtet wird und als solches Verehrung und Opfer empfängt. Ob man einen solchen Baum, wie einen Menschen, durch sein eigenes eigenthümliches Lebensprincip, seine Seele, bewohnt, oder wie einen Fetisch von irgend einem andern Geiste besessen ansieht, der in ihn eingefahren ist und ihn als Körper benutzt — diese Frage lässt sich oft nur schwer entscheiden. Shelley's Zeilen geben sehr gut jene schwankende Vorstellung wieder, wie sie dem alten barbarischen Geisteszustande geläufig ist: —

„Whether the sensitive plant, or that
Which within its boughs like a spirit sat
Ere its outward form had known decay,
Now felt this change, I cannot say."

„Ob die Sinnpflanze selbst, empfindungsreich,
Ob, was in den Zweigen sitzt geistergleich,
Eh die äussere Form in Staub zerbricht,
Diesen Wechsel fühlte — ich weiss es nicht."

Aber diese Unbestimmtheit ist auch ein weiterer Beweis für den Grundsatz, den ich hier mit voller Ueberzeugung aufgestellt habe, dass die Begriffe von der inhärenten Seele und von dem eingekörperten Geiste nur Modificationen einer und derselben tief eingewurzelten animistischen Vorstellungsweise sind. Die Mintiras der malayischen Halbinsel glauben an „hantu kayu", das heisst an „Baumgeister" oder „Baumdämonen", welche jede Baumart bevölkern und die Menschen mit Krankheit schlagen; einige Bäume sind wegen der Bösartigkeit ihrer Dämonen besonders ausgezeichnet[1]). Bei den Dajaks auf Borneo durften gewisse von Geistern besessene Bäume nicht niedergehauen werden; wenn ein Missionar es wagte, einen von ihnen zu fällen, so wurde irgend ein Todesfall, der nachher erfolgte, diesem Verbrechen zugeschrieben[2]). Ausdrücklich wird auch der Glaube gewisser Malayen auf Sumatra berichtet, dass manche ehrwürdige Bäume für den Wohnort oder wenigstens

[1]) *„Journ. Ind. Archip."* vol. I. p. 307.

[2]) *Becker, „Dayaks" in „Journ. Ind. Arch."* vol. III. p. 111.

für die materielle Umhüllung von Waldgeistern gehalten werden [1]). Auf den Tonga-Inseln hören wir von den Eingeborenen, dass sie Opfergaben an dem Fusse besonderer Bäume niederlegten, in der Meinung, dass dieselben von Geistern bewohnt seien [2]). So hörte in Amerika der Medicinmann der Odschibwäer die Klagen des Baumes, als er muthwillig umgehauen wurde [3]). Eine merkwürdige und bedeutsame Beschreibung in Bezug auf diesen Punkt findet sich in dem Berichte über die Religion der Antillen-Insulaner, der von dem Frater Roman Pane auf Veranlassung des Columbus aufgezeichnet wurde. Man glaubte, sagt er, dass gewisse Bäume die Zauberer kommen liessen, um ihnen Anweisung zu geben, wie sie ihre Stämme in Götterbilder umgestalten sollten, und diese „Cemi" wurden dann in Tempelhütten aufgestellt, empfingen Gebete und inspirirten ihre Priester mit Orakeln [4]). Afrika liefert ebenso deutlich ausgesprochene Beispiele. Bei den Negern ist der Holzfäller, wenn er gewisse Bäume umbaut, in Furcht vor dem Zorne der sie bewohnenden Dämonen, aber er weiss sich aus dieser Schwierigkeit dadurch zu helfen, dass er seinem eigenen guten Genius ein Opfer bringt, oder dass er, wenn er an dem grossen Asorinbaum die ersten Schläge thut, und der inwohnende Geist herauskommt, um ihn zu vertreiben, schlauer Weise Palmöl auf die Erde giesst und entflieht, während der Geist es aufleckt [5]). Ein Neger, der einem Baume Verehrung erwies und ihm Speise darbrachte, wurde darauf aufmerksam gemacht, dass der Baum doch Nichts esse und vertheidigte sich mit der Antwort: „O der Baum ist nicht Fetisch, der Fetisch ist ein Geist und unsichtbar, aber er hat sich hier in diesem Baume niedergelassen. Freilich kann er unsere körperlichen Speisen nicht verzehren, aber er geniesst das Geistige davon und lässt das Körperliche, welches wir sehen, zurück" [6]). Die Baumverehrung ist in Afrika weit verbreitet, und zum grossen Theil mag sie von dieser vollkommen animistischen Art sein; wie in Whidah, wo nach Bosman's Aussage „die Bäume, welche die Götter zweiten Ranges in diesem Lande sind,

---

[1]) *Marsden*, „*Sumatra*" p. 301.
[2]) *S. S. Farmer*, „*Tonga*" p. 127.
[3]) *Bastian*, „*der Baum in vergleichender Ethnologie*" in *Lazarus* und *Steinthals* „*Zeitschrift für Völkerpsychologie*", etc., Bd. V. 1868.
[4]) *Chr. Colombo*, Kap. XIX; und in *Pinkerton*, vol. XII, p. 87.
[5]) *Burton*, „*W. and. W. fr. W. Afr.*" pp. 205, 243.
[6]) *Waitz*, Bd. II, p. 188.

nur bei Krankheiten, besonders in Zeiten, wo das Fieber herrscht, Gebete und Opfer dargebracht erhalten, damit die Patienten wieder hergestellt werden"[1]); oder in Abyssinien, wo die Gallas aus allen Gegenden nach ihrem heiligen Baume Wodanabe an den Ufern des Hawasch wallfahrteten, ihn verehrten und um Reichthum, Gesundheit, Leben und Segen jeder Art zu ihm beteten[2]).

Von besonderem Interesse ist die Stellung der Baumverehrung im südlichen Asien in ihrer Beziehung zum Buddhismus. Bis auf den heutigen Tag giebt es in dieser Gegend Districte, die buddhistisch sind oder unter streng buddhistischem Einflusse stehen, wo die Baumverehrung, in Theorie wie in Praxis klar ausgebildet, herrschend ist. Dort erscheint in der Legende eine Dryade als ein Wesen, das der Heirat mit einem menschlichen Heros fähig ist, und auch in Wirklichkeit wird die Baumgottheit für menschlich genug gehalten, um sich an den Puppen zu ergötzen, die man in den Zweigen schaukeln lässt. Ehe die Taleins von Birma einen Baum niederschlugen, beteten sie zu seinem „Kaluk" (i. q. „Kelah"), dem Geiste oder der Seele, die ihn bewohnte. Die Siamesen bieten dem Takhienbaume Kuchen und Reis dar, ehe sie ihn fällen, und glauben, dass die darin wohnenden Nymphen oder Baummütter in Schutzgeister des Bootes übergehen, das aus dem Holze gebaut wird; sie fahren daher unter diesen neuen Verhältnissen in der That fort, ihnen Opfer darzubringen[3]). Diese Stämme haben somit, was die Grundzüge des niederen Animismus anbetrifft, von irgend einer anderen Rasse, wie wild sie auch sein möge, wenig zu lernen. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese Baumverehrung zu den Lokalreligionen gehört, unter denen sich später der Buddhismus festsetzte, und es ist sehr wahrscheinlich, dass dies der Fall war. Der philosophische Buddhismus, wie er uns aus seinen theologischen Büchern bekannt ist, zählt die Bäume nicht zu den geistbegabten empfindungsfähigen Wesen, aber er geht wenigstens so weit, die Existenz des „Dewa" oder Baumgenius anzuerkennen. Buddha, wird berichtet,

---

[1]) *Bosman*, letter 19; und in *Pinkerton*, vol. XVI. p. 500.

[2]) *Krapf*, „*E. Afr.*" p. 77. *Prichard*, „*N. H. of Man*", p. 290. *Waitz*, Bd. II, p. 518. S. auch *Merolla*, „*Congo*" in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 236.

[3]) *Bastian*, „*Oestl. Asien*" Bd. II, pp. 457, 461, Bd. III, pp. 187, 251, 289, 497. Einzelheiten der Baumverehrung aus anderen asiatischen Districten s. bei *Ainsworth*, „*Yezidis*", in „*Tr. Eth. Soc.*" vol. I. p. 23. *Jno. Wilson*, „*Parsi Religion*", p. 262.

erzählte von einem Baume, der dem brahmanischen Zimmermann, welcher ihn umhauen wollte, zurief: „Ich habe ein Wort zu sagen, höre mein Wort!“ Aber dann geht Gautama dazu über, zu erklären, dass in Wirklichkeit nicht der Baum gesprochen habe, sondern ein Dewa, der darin wohnte. Buddha selbst war im Laufe seiner Verwandlungen dreiunddreissig Mal ein Baumgenius. Die Legende sagt, dass während einer solchen Existenz ein Brahmane den Baum um Schutz zu bitten pflegte, in welchem Buddha sich befand; aber der verwandelte göttliche Lehrer tadelte den Baumanbeter, dass er sich so an ein lebloses Wesen wende, welches Nichts sehe und höre[1]). Was den berühmten Bobaum anbetrifft, so ist sein wunderbarer Glanz nicht auf die alten buddhistischen Annalen beschränkt geblieben; denn sein überlebender Sprössling, aus dem Zweige des mütterlichen Baumes erwachsen, der im dritten Jahrhundert v. Chr. von König Asoka aus Indien nach Ceylon gesandt wurde, empfängt noch bis auf den heutigen Tag die Verehrung der Wallfahrer, welche zu Tausenden herbeiströmen, um ihm Ehre zu erweisen und vor ihm zu beten. Ausser diesen Andeutungen und Ueberresten der alten Verehrung haben indessen die neuen Untersuchungen Fergusson's, in seiner „Baum- und Schlangenverehrung“ veröffentlicht, einen alten Zustand der Dinge ans Licht gezogen, von dem die orthodoxe buddhistische Literatur kaum eine Vorstellung giebt. Aus den Skulpturen des Tope von Sanchi in Central-Indien geht hervor, dass um das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung heilige Bäume als Gegenstände autorisirter Verehrung keine geringe Stelle im buddhistischen Religionssystem einnahmen. Es ist besonders bemerkenswerth, dass man die Repräsentanten der eingeborenen Rasse und Religion in Indien, die Nagas, durch ihre schützenden Schlangen, die vom Rücken ausgehend sich zwischen den Schultern hindurchwinden und über dem Kopfe krümmen, charakterisirt, und ebenso andere Stämme, die augenscheinlich als Affenmenschen gezeichnet sind — dass man diese den heiligen Baum inmitten einer unzweifelhaft buddhistischen Umgebung anbeten sieht[2]). Offenbar wurde die Baumverehrung, die noch jetzt bei den eingeborenen indischen Stämmen deutlich ausgeprägt ist, nach der Bekehrung zum Buddhismus nicht ausgerottet. Im Gegentheil scheint sich die neue philosophische

---

[1]) *Hardy „Manual of Buddhism“* pp. 100, 443.

[2]) *Fergusson „Tree and Serpent Worship“* pl. XXIV, XXVI etc.

Religion, wie dies neue Religionen immer thun, mit älteren eingeborenen Vorstellungen und Gebräuchen amalgamirt zu haben. Und es ist auch ganz in Uebereinstimmung mit der Gewohnheit der buddhistischen Theologen und heiligen Geschichtsschreiber, dass sie, nach Unterdrückung der Baumverehrung, über die Thatsache ihrer früheren Mächtigkeit leicht hinweggingen und sogar höhnisch den ihnen feindlichen Brahmanen die Wiederaufnahme derselben zuzuschreiben pflegten.

Vorstellungen, die dem Charakter nach denen der niederen Rassen ähnlich sind und mit ihnen an Lebendigkeit wetteifern, treten in der griechischen und römischen Mythologie hervor. Die klassische Idee, dass der Baum von einer Gottheit bewohnt sei und Orakel von sich gebe, ist mit derjenigen anderer Völker eng verwandt. Die heilige Palme von Negra in Yemen, deren Dämon durch Gebete und Opfer günstig gestimmt und zu Orakelantworten veranlasst wurde[1]), oder die grossen von den Göttern bewohnten Eichen, vor denen die alte slavische Bevölkerung Fragen zu stellen und die Antwort darauf zu hören pflegte[2]), finden ihr Analogon in der prophetischen Eiche von Dodona, in welcher die Gottheit wohnte, „*ναῖεν δ'ἐνὶ πυθμένι φηγοῦ*"[3]). Der Homerische Hymnus an Aphrodite erzählt von den Baumnymphen, langlebig aber nicht unsterblich — sie wachsen mit ihren hochwipfligen dichtbelaubten Eichen und Fichten auf den Bergen, wenn aber das Geschick des Todes herannaht und die lieblichen Bäume saftlos werden und die Rinde abfault und die Blätter zur Erde fallen, dann scheiden ihre Geister von dem Licht der Sonne: —

> „*Νύμφαι μιν θρέψουσιν ὀρεσκῷοι βαθύκολποι,*
> *αἳ τόδε ναιετάουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε·*
> *αἵ ῥ' οὔτε θνητοῖς οὔτ' ἀθανάτοισιν ἕπονται·*
> *δηρὸν μὲν ζώουσι καὶ ἄμβροτον εἶδαρ ἔδουσι,*
> *καί τε μετ' ἀθανάτοισι καλὸν χορὸν ἐῤῥώσαντο·*
> *τῇσι δὲ Σειληνοί τε καὶ εὔσκοπος Ἀργειφόντης*
> *μίσγοντ' ἐν φιλότητι μυχῷ σπείων ἐροέντων.*
> *τῇσι δ'ἅμ' ἢ ἐλάται ἠὲ δρύες ὑψικάρηνοι*
> *γεινομένῃσιν ἔφυσαν ἐπὶ χθονὶ βωτιανείρῃ,*
> *καλαί, τηλεθάουσαι, ἐν οὔρεσιν ὑψηλοῖσιν·*
> . . . .

---

[1]) *Tabary* bei *Bastian*, l. c. p. 295.

[2]) *Hartknoch*, „*Altes und Neues Preussen*", Thl. I. Kap. V.

[3]) S. *Pauly* „*Real-Encyclopaedie*". Homer. Odyss. XIV. 327. XIX. 296.



ἀλλ᾽ ὅτε κεν ᾗ μοῖρα παρεστήκῃ θανάτοιο,
ἀζάνεται μὲν πρῶτον ἐπὶ χθονὶ δένδρεα καλά,
φλοιὸς δ᾽ ἀμφιπεριφθινύθει, πίπτουσι δ᾽ ἀπ᾽ ὄζοι,
τῶν δέ θ᾽ ὁμοῦ ψυχὴ λείπει φάος ἠελίοιο" [1]).

Das Leben der Hamadryade ist an den Baum gebunden, sie wird verwundet, wenn man ihn verletzt, sie schreit, wenn die Axt droht, sie stirbt mit dem fallenden Stamm: —

„Non sine hamadryadis fato cadit arborea trabs" [2]).

Ein wie persönliches Wesen die Baumnymphe für den klassischen Sinn war, zeigt sich in Legenden wie in der von Paraibios, dessen Vater, schonungslos gegen die Bitten der Hamadryade, ihren alten Stamm niederhieb und dafür an sich und seinem Sprössling ihre furchtbare Rache erdulden musste [3]). Der ethnographische Forscher findet ein besonderes Interesse an jenen Umwandlungsmythen, wie die Ovids, welche thatsächlich die Spuren einer Philosophie von durchaus archaischem Gepräge an sich tragen — Daphne in den Lorber verwandelt, den Apollo um ihretwillen ehrt, die trauernden Schwestern des Phaëton, die sich in Bäume verwandeln, aber noch Blutstropfen vergiessen und um Mitleid bitten, wenn ihre Zweige verletzt werden [4]). Auch die mittelalterliche Poesie nahm solche Episoden auf, so in dem pfadlosen Walde in der Unterwelt, dessen knorrige düster belaubte Bäume dem Florentiner ihre menschliche Beseelung offenbarten, wenn er einen Zweig abpflückte,

„Allor porsi la mano un poco avante,
E colsi un ramoscel da un gran pruno:
E 'l tronco suo gridó: Perchè mi schiante?" [5])

oder in der Myrthe, an welche Ruggiero seinen Hippogryph band, der an dem Stamm zauste, bis derselbe murmelnd seinen Mund öffnete und mit schmerzerfüllter Stimme erzählte, dass er Astolfo sei, von der gottlosen Alcina wie ihre andern Liebhaber verzaubert,

„D'entrar o in fera o in fonte o in legno o in sasso" [6]).

---

[1]) *Hymn. Homer. Aphrod.* 257.

[2]) *Ausonii Edyll. de Histor.* 7.

[3]) *Apollon. Rhod. Argonautica*, II. 476; s. *Welcker*, „*Griech. Götterlehre*", Bd. III. p. 57.

[4]) *Ovid. Metam.* I. 452, II. 345, XI. 67.

[5]) *Dante*, „*Divina Commedia*", Inferno, canto XIII.

[6]) *Ariosto*, „*Orlando Furioso*" canto VI.

Wenn uns diese Vorstellungen zu gesucht erscheinen, um noch schön zu sein, so brauchen wir nicht anzustehen, es offen auszusprechen. Sie stammen nicht von Dante und Ariosto, sie sind vielmehr nur Nachbildungen der Antike nach klassischen Modellen; und wenn sogar die klassischen Originale reizlos geworden sind, so haben wir vielleicht nicht nöthig, uns eine Verschlechterung des poetischen Geschmacks vorzuwerfen. Es ist wahr, wir haben etwas verloren, und dieser Verlust hat uns das Wohlgefallen an manchem Gegenstande der alten Poesie geraubt; doch nicht immer ist es unser Schönheitssinn, der geschwunden ist, sondern die alte animistische Naturanschauung ist von uns gewichen, indem sie die Bedeutung solcher Phantasiegebilde und damit auch ihre Anmuth vernichtete. Aber noch jetzt, wenn wir unter den Lebenden nach Menschen suchen, denen die Bäume, gerade wie unsern entfernten Vorfahren, für die Wohnstätten und Einkörperungen von Geistern gelten, so werden wir nicht vergebens suchen. Der europäische Bauernaberglaube weiss noch von Weiden, die bluten und weinen und sprechen, wenn sie abgehauen werden, von dem schönen Mädchen, das im Innern der Föhre sitzt, von jenem alten Baum im Rugaardwalde, der nicht gefällt werden darf, weil in ihm eine Elfe lebt, von dem uralten Baum auf dem Heinzenberge bei Zell, aus welchem eine klägliche Stimme erscholl, als man ihn umhackte, weil sich die Mutter Gottes darin befand, der man dann eine Kapelle an jenem Orte erbaute[1]). Noch kann man in Franken sehen, wie junge Mädchen am St. Thomas-Tage zu einem Baume gehn, dreimal unter feierlichen Formen anklopfen und horchen, ob ihnen der darin wohnende Geist durch Schläge von innen Antwort giebt, was für einen Mann sie bekommen werden[2]).

In dem merkwürdigen Document, das von Eusebius unter der angeblichen Autorschaft des phönicischen Sanchoniathon aufbewahrt ist, findet sich folgende Stelle: „Aber diese ersten Menschen heiligten die Pflanzen der Erde und machten sie zu Göttern, und verehrten die Dinge, von denen sie selbst und ihre Nachkommenschaft und alle ihre Vorfahren lebten, und brachten ihnen Libationen und Opfer dar"[3]). Aus Beispielen, wie sie hier aufgezählt sind, scheint

[1]) *Grimm*, „*D. M.*" p. 615, etc. *Bastian*, „*Der Baum*" l. c. p. 297. *Hanusch*, „*Slav. Myth.*" p. 213.

[2]) *Wuttke* „*Volksaberglaube*", p. 57, s. 183.

[3]) *Euseb.* „*Praep. Evang.*" l. 10.

danach hervorzugehen, dass die directe und unbeschränkte Baumverehrung dieser Art in der That in der Urgeschichte der Religion tief eingewurzelt und weit verbreitet ist. Aber keineswegs darf die ganze Baumverehrung der Welt ohne Unterschied in diese eine Kategorie geworfen werden. Nur auf so bestimmte Zeugnisse hin, wie wir sie beigebracht haben, darf man annehmen, dass ein heiliger Baum einen Geist habe, der in ihm eingekörpert ist, oder ihm anhaftet. Ueber diese Grenze hinaus giebt es aber noch eine weitere Stufe von animistischen Vorstellungen, die mit der Baum- und Waldverehrung verknüpft sind. Der Baum kann auch der Wohnsitz, das Obdach oder der Lieblingsaufenthalt des Geistes sein, und unter diesen Begriff fallen die Bäume, die man mit Gegenständen behängt, welche für die Gefässe von Krankheitsgeistern gelten. Zwischen dem heiligen Baum und dem heiligen Hain herrscht, wenn man sie als Aufenthaltsorte von Geistern betrachtet, kein eigentlicher Unterschied. Der Baum ist als Opferstätte oder Altar ein deutlicher und geeigneter Platz, wo man die Gaben für irgend ein geistiges Wesen aussetzt, das ein Baumgeist sein kann oder vielleicht auch eine Lokalgottheit, die dort lebt, gerade wie ein Mensch leben würde, der seine Hütte und ein Stück Land darum besitzt. Der Schatten eines einzelnen Baumes oder das geheiligte Gehege eines Haines bildet einen Ort, der von der Natur selbst zur Verehrung bestimmt zu sein scheint, für manche Stämme der einzige Tempel, den sie kennen, für viele andere wahrscheinlich wenigstens der älteste. Endlich kann der Baum auch blos ein geheiligter Gegenstand sein, der von irgend einer Gottheit beschützt wird, mit ihr in Verbindung steht oder sie symbolisch darstellt, und zwar oft eine von denen, auf welche wir jetzt zu sprechen kommen, die über eine ganze Species von Bäumen oder andern Dingen herrschen. Wie alle diese Vorstellungen, von wirklicher Einkörperung oder Lokalresidenz oder von dem Besuche eines Dämons oder einer Gottheit, bis hinab zu blossem idealen Zusammenhang in einander übergehen können, wie schwer es oft ist, sie zu unterscheiden, und wie sie trotz dieser Verwirrung eng an die animistische Theologie angepasst sind, in der sie alle ihre wesentliche Grundlage haben, — das wird sich an einigen Beispielen besser als durch irgendwelche theoretische Untersuchungen zeigen lassen[1]. Man nehme die

[1] Fernere Einzelheiten über Baumverehrung s. bei *Bastian „Der Baum“* etc.;

Klasse böswilliger Waldteufel, die offenbar zu dem Zwecke erdacht sind, um von den geheimnissvollen Einflüssen Rechenschaft zu geben, denen der Wanderer im Walde ausgesetzt ist. Im australischen Gebüsch wispern die Dämonen in den Zweigen und schleichen mit ausgestreckten Armen und gebückt zwischen den Stämmen umher, um den Reisenden zu ergreifen. Wenn der Karene einen der fiebererfüllten Dschungeln durchschreitet, so schauert er zusammen unter dem Einflusse des tückischen „Phi“ und beeilt sich, eine Gabe an den Baum zu legen, unter dem er zuletzt geruht hat, und aus dessen Zweigen der Malaria-Teufel auf ihn herabkam; der Neger von Senegambien sucht die langhaarigen Baumdämonen zu besänftigen, welche Krankheiten senden; in den finnischen Forsten hört man den entsetzlichen Schrei des Walddämons; die unheimlichen Schreckgestalten, die bei Nacht durch die Waldung schleichen, sind unsern Bauern und Dichtern noch heute wohlbekannt [1]). Wenn die nordamerikanischen Indianer des fernen Westens die Engpässe der Black Mountains von Nebraska betreten, so pflegen sie oft Opfergaben an die Bäume zu hängen, oder auf den Felsen niederzulegen, um die Geister zu besänftigen und sich gutes Wetter und Jagd zu verschaffen [2]). In Südamerika beschreibt Darwin, wie die Indianer mit lautem Geschrei ihre Verehrung darbrachten, wenn ihnen der heilige Baum zu Gesicht kam, der einsam auf einer Anhöhe in den Pampas stand, schon auf eine Landmark hin aus der Entfernung sichtbar. An diesem Baume waren mittels Fäden zahllose Geschenke aufgehängt, wie Cigarren, Brot, Fleisch, Kleidungsstücke und so weiter, bis herab auf den blossen Faden, den der arme Wanderer, der nichts Besseres zu geben hatte, aus seinem Poncho zog. Man goss auch Geisterlibationen und Maté in ein Loch und blies den Rauch empor, um dadurch den Walleechu zu erfreuen, und ringsum lagen die gebleichten Knochen der geopferten Pferde. Alle Indianer pflegten hier ihre Opfer zu bringen, damit ihre Pferde nicht ermatteten, und es ihnen selbst wohl gehe. Darwin schliesst aus diesen Thatsachen ganz richtig, dass der Gott Walleechu es war, dem man Verehrung erwies, und dass der heilige Baum nur seinen

---

Lubbock „*Origin of Civilisation*“, p. 206, etc.; *Fergusson*, „*Tree and Serpent Worship*“, etc.

[1]) *Bastian*, „*Der Baum*“, l. c. etc.

[2]) *Irving*, „*Astoria*“, vol. II. ch. VIII.

Altar vorstellte; aber er erwähnt auch, dass die Gauchos glauben, die Indianer betrachteten den Baum als die Gottheit selber, ein treffendes Beispiel für die Möglichkeit eines Missverständnisses in solchen Fällen[1]). Die Neuseeländer pflegten etwas Nahrung oder eine Haarlocke bei einer Landungsstelle an einen Zweig zu hängen, oder sie warfen in die Nähe merkwürdiger Felsen oder Bäume ein Binsenbüschel als Geschenk für den Geist, der dort wohnte[2]). Die Dajaks befestigen auf Bäumen, die an Kreuzwegen stehen, Lappen von ihren Kleidern, und fürchten für ihre Gesundheit, wenn sie diesen Gebrauch vernachlässigen[3]). Wenn der Makassarese im Walde Halt macht, um zu essen, so pflegt er ein Stückchen Fisch oder Reis auf ein Blatt zu thun und es auf einen Stein oder einen Baumstumpf zu legen[4]). Die Gottheiten afrikanischer Stämme können in Bäumen hausen, die durch Umfang und Alter hervorragen, oder sie bewohnen heilige Haine, welche der Priester allein betreten darf[5]). Die Congostämme behandeln die Bäume als Idole und stellen Kalabassen mit Palmwein an ihren Fuss, für den Fall, dass sie durstig werden sollten[6]); bei den Negerstämmen des nördlicheren Westafrika hängen die Vorübergehenden Lappen an den Bäumen auf, und die grossen Baobabs werden mit Nägeln versehen, um Opfergaben daran aufzuhängen, und dienen als Heiligthümer, vor denen man Schafe opfert[7]); in allen diesen Beispielen treten die Riten der Baumverehrung deutlich zu Tage, obwohl sie auf die enge Beziehung zwischen der Gottheit und dem Baume nicht näher eingehen.

Diese Baumtheologie, wie sie einem Jägervolke zukommt, ist auch unter den turanischen Stämmen Sibiriens noch heut in ebenso hohem Grade herrschend, wie sie es vor Alters in Lappland war. Diesen Stämmen sind die Gottheiten des Waldes sehr wohl bekannt. Die Jakuten hängen an einen besonders schönen Baum Eisen, Messing und anderen Tand; einen grünen Waldplatz, der von Bäumen beschattet ist, wählen sie für ihr Frühlingsopfer an Pferden und Ochsen aus, deren Köpfe in den

[1]) *Darwin*, „*Journal*", p. 68.
[2]) *Polack*, „*New Zealand*" vol. II. p. 6. *Taylor*, p. 171, s. p. 99.
[3]) *St. John*, „*Far East*", vol. I. p. 89.
[4]) *Wallace* „*Eastern Archipelago*", vol. I. p. 338.
[5]) *Prichard* „*Nat. Hist. of Man*", p. 531.
[6]) *Meroka* in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 236.
[7]) *Lubbock*, p. 193, *Bastian*, l. c.; *Park* „*Travels*" vol. I. p. 64, 106.

Zweigen ausgestellt werden; sie richten ihre extemporirten Gesänge an den Geist des Waldes und hängen für ihn an den Zweigen zur Seite des Weges Geschenke von Rosshaar, Embleme ihres werthvollsten Besitzthums, auf. Eine Gruppe von Lärchenbäumen auf einer sibirischen Steppe, ein Hain in tiefster Waldesabgeschiedenheit macht das Heiligthum eines turanischen Stammes aus. Reichgeschmückte Idole in warmen Pelzröcken, jedes unter einem grossen Baume aufgestellt, der mit Tuch oder Blech umwickelt ist, zahllose Renthierhäute und Pelzwerk rings an allen Bäumen aufgehängt, Kessel und Löffel, Schnupftabackshörner und Haushaltsgegenstände als Opfergaben vor den Göttern ausgestreut — dies ist ungefähr das Bild eines sibirischen heiligen Hains auf der Stufe, wo die Berührung mit fremder Civilisation in der Ausschmückung der alten rohen Ceremonien begonnen hat, um mit der vollkommenen Vernichtung derselben zu enden [1]. Interessant ist die Bemerkung, dass eine Rasse, die diesen Stämmen ethnologisch nahe verwandt ist, obgleich sie sich zu höherer Cultur erhoben hat, dennoch den Ruhm beanspruchen kann, die auffallendsten Ueberreste der Baumverehrung im nördlichen Europa aufrecht erhalten zu haben. In esthnischen Districten kann der Reisende häufig noch in unserm Jahrhundert den heiligen Baum sehen, gewöhnlich eine alte Linde, Eiche oder Esche, die unverletzbar an einem geschützten Orte in der Nähe des Wohnhauses steht, und noch werden alte Ueberlieferungen fortgepflanzt von der Zeit, wo man die Wurzeln zum ersten Male mit dem Blute eines geschlachteten Thieres begoss, damit das Vieh gedeihe, oder wo man eine Opfergabe unter die heilige Linde auf den Stein legte, auf dem der Anbetende mit blossen Knieen kniete und von Osten nach Westen hin und her sich bewegte, den er dreimal küsste, nachdem er vorher gesagt hatte: „Empfange die Speise als eine Gabe!“ Es mag wohl eine im Baume wohnende Gottheit gewesen sein, der diese Verehrung gelten sollte, denn der Volksaberglaube der Esthen zeigt, dass sie eine solche Vorstellung mit der äussersten Bestimmtheit anerkannten; so haben sie eine Erzählung von dem Baumelfen, der in persönlicher Gestalt ausserhalb seines krummen Birkenstammes erschien, aus dem man ihn durch drei Schläge am Holze und durch die Frage: „Ist der Krumme zu Hause“, citiren

[1] *Castrén* „*Finn. Myth.*“ p. 86, etc. 191, etc.; *Latham* „*Descr. Eth.*“ vol. I. p. 363; *Simpson*, „*Journey*“, vol. II. p. 261.

konnte. Aber es kann auch ebensogut der Waldvater oder Baumkönig oder irgend eine andere Gottheit gewesen sein, welche die Opfer empfing und dem Betenden am Fusse des heiligen Baumes wie in einem Tempel Antwort ertheilte[1]). Wenn wir weiter einen Blick auf die Baum- und Waldverehrung der nichtarischen eingeborenen Stämme des britischen Indiens werfen, so werden uns deutliche und lehrreiche Fingerzeige über ihre innere Bedeutung entgegentreten. In dem Hofraume eines Bodo-Hauses ist die heilige „Sij" oder Euphorbia des Nationalgottes Batho gepflanzt, dem der „Deoschi" oder Priester unter diesem Bilde Gebete darbringt und ein Ferkel schlachtet[2]). Wenn die Khonds ein neues Dorf gründen, so muss unter feierlichen Formen ein heiliger Baumwollenbaum gepflanzt werden, und unter diesen legt man den Stein, der die Dorfgottheit einschliesst[3]). Vielleicht zeigt sich nirgends in der Welt noch in moderner Zeit die ursprüngliche Bedeutung des heiligen Waldes pittoresker, als bei den Mundas von Tschota-Nagpur, in deren Ansiedlungen man einen heiligen Hain von Salbäumen, einen Ueberrest des alten Urwaldes, der von der Axt des Holzfällers verschont geblieben ist, den Geistern als Wohnsitz überlässt und den Göttern an diesem geheiligten Orte Opfer darbringt[4]).

Alle diese Beispiele von den niederen Rassen bieten somit schon hinreichende Zeugnisse dar, um die Riten der Baum- und Waldverehrung auf ihre wahre historische Wurzel zurückzuführen, Riten, die wir auch auf der Entwicklungsstufe der semitischen und der arischen Cultur in Blüthe oder als Ueberlebsel vorfinden. Einzelne Stellen des Alten Testamentes erwähnen den kanaanitischen Cultus der Aschera, das Opfer unter jedem grünen Baume, den Weihrauch, der unter Eichen, Weiden und schattigen Terebinthen aufstieg, Gebräuche, deren hartnäckiges Fortleben einen Beweis dafür liefert, wie tief sie in der alten Religion des Landes begründet waren[5]). Diese biblischen Aussagen werden noch durch andere Zeugnisse aus semitischen Religionen bestätigt, so durch die

[1]) *Boecler „Esthen. Abergläubische Gebräuche"*, etc. ed. *Kreutzwald*, pp. 2, 112, 146.

[2]) *Hodgson „Abor. of India"* pp. 165, 173.

[3]) *Macpherson*, p. 61.

[4]) *Dalton „Kols"* in *„Tr. Eth. Soc."* vol. II, p. 34; *Bastian*, *„Oestl. Asien"* Bd. I, p. 134; Bd. III, p. 252.

[5]) Deut. XII, 3; XVI, 21; Richter VI, 25; 1. Könige XIV, 23; XV, 13; XVIII, 19; 2. Könige XVII, 10; XXIII, 4; Jes. LVII, 5; Jerem. XVII, 2; Hesek. VI, 13; XX, 28; Hos. IV, 13; etc. etc.

Zeilen des Silius Italicus, welche Gebete und Opfer in den heiligen Hainen von Numidien erwähnen, und durch die Berichte des Concils von Karthago, welche darthun, dass es noch im fünften Jahrhundert, ein Menschenalter nach der Zeit Augustins, nothwendig war, darauf zu dringen, dass die Ueberreste des Götzendienstes an Bäumen und in Hainen vernichtet würden[1]). Aus den genaueren Beschreibungen von Gebräuchen, welche mit arischer Herkunft oder arischem Einflusse zusammenhängen, mögen ebenfalls einige Beispiele hervorgehoben werden, um ein vollständiges Bild von jeder Art des Waldglaubens zu geben. Der moderne Hinduismus stammt in so hohem Grade von den Religionen der nichtarischen Eingeborenen her, dass wir daraus sehr gut einen beträchtlichen Theil der Baumverehrung im modernen Indien erklären können, so wenn in dem Birhhûmdistrict von Bengalen alljährlich eine grosse Wallfahrt nach einem Heiligthume in den Dschungeln angestellt wird, um Gaben an Reis und Geld darzubringen und einem Geiste, der in einem Belabaume wohnt, Thiere zu opfern[2]). In durchaus hinduischen Gegenden sieht man den „Pippala“ (Ficus religiosa) als Dorfbaum gepflanzt, den Chaityataru des Sanskrit, während der Hindu im Privatleben die Baniane und andere Bäume pflanzt und ihnen göttliche Ehren erweist[3]). Die griechische und römische Mythologie liefert vollkommene Typen nicht nur von den Wesen, welche an einzelne Bäume gebunden sind, sondern auch von den Dryaden, Faunen und Satyrn, die im Walde leben und umherstreifen — Geschöpfe, welche unseren eigenen Elfen und Waldkobolden entsprechen. Ueber diesen anmuthigen phantastischen Wesen stehen die höheren Gottheiten, welchen Bäume als Heiligthümer und Haine als Tempel geweiht sind. Man erinnere sich an Ovid's Erzählung von Erisichthon:

„Auch verletzt' er den Hain der Ceres mit schändendem Beile
Und entheiligte frech die altehrwürdige Waldung.
Hier entragte bejahrt ein riesenmässiger Eichbaum,
Selbst ein ganzes Gehölz, mit Erinnerungstäfelchen, Binden
Und mit Kränzen geschmückt, den Zeichen erfüllter Gelübde.
Oft umtanzten den Baum Dryaden im festlichen Reigen,
Oft in geordneter Reih', in einander geschlungen die Hände,
Schritten sie rings um den Stamm“ — . . .[4])

[1]) *Sil. Ital. Punica*, III, 675, 690. *Harduin*, *Acta Conciliorum*, Bd. I. Weiteres über die semitische Baum- und Hainverehrung s. bei *Movers* „*Phönicier*“, Bd. I, p. 560, etc.

[2]) *Hunter* „*Rural Bengal*“, pp. 131, 194.

[3]) *Boehtlingk u. Roth*, s. v. „*chaityataru*“. *Ward* „*Hindoos*“ vol. II, p. 204.

[4]) *Ovid*, *Metam*. VIII, 741 etc., übersetzt von *Uschner*, Berlin 1866.

In mehr prosaischer Form belehrt Cato den Holzfäller, wie er für das Lichten eines heiligen Hains Straflosigkeit erlangen kann; er muss ein Schwein zum Opfer bringen und dabei beten: „Gott oder Göttin, wer du auch immer seist, dem dieser Hain geheiligt ist, erlaube mir, durch das Sühnopfer dieses Schweins, und um das zu üppige Wachsthum dieses Waldes einzuschränken, etc.“ [1]). Die Slaven hatten ihre Haine, wo die immerwährenden Feuer Pioruns, des Himmelsgottes, brannten; die alten Preussen verehrten die heilige Eiche von Romove mit ihren Draperien und Götterbildern, die inmitten des heiligen unverletzlichen Forstes stand, wo kein Zweig abgebrochen, kein Thier getödtet werden durfte; und so weiter bis zu dem Hollunderbaume, unter dem Puschkait mit Gaben an Brot und Bier verehrt wurde [2]). Der keltische Himmelsgott, dessen Bild eine mächtige Eiche war, die weissgekleideten Druiden, welche den heiligen Baum erstiegen, um die Mistel abzuschneiden, und welche am Fusse die beiden weissen Stiere opferten — dies alles sind Typen aus einer andern Völkergruppe [3]). Die Berichte von den Teutonen gehen bis auf Tacitus zurück, „Lucos ac nemora consecrant, deorumque nominibus adpellant secretum illud, quod sola reverentia vident“, und die merkwürdige Stelle, welche beschreibt, wie die Semnonen den heiligen Hain gefesselt betraten, als Zeichen ihrer Huldigung für die Gottheit, welche dort wohnte; lange Jahrhunderte später brachten die Schweden noch feierliche Opfer und hängten die Gerippe der geschlachteten Thiere in dem Walde dicht bei dem Tempel von Upsal auf [4]). Mit dem Auftreten des Christenthums beginnt ein Kreuzzug gegen die heiligen Bäume und Wälder. Bonifacius hieb in Gegenwart der heidnischen Priester die ungeheure Eiche des hessischen Himmelsgottes um und erbaute aus dem Holze dem St. Petrus eine Kapelle; Amator stellte die Jäger zur Rede, welche die Köpfe wilder Thiere in den Zweigen des heiligen Birnbaums von Auxerre aufhängten, „Hoc opus idolatriae culturae est, non christianae elegantissimae disciplinae“; als aber diese milden Ueberredungsversuche Nichts fruchteten, hieb er den Baum nieder und verbrannte ihn. Englische Namen wie Holyoake und Holywood (Heilige Eiche

[1]) *Cato, de Re Rustica*, 139; *Plin.* XVII, 47.

[2]) *Hanusch*, „*Slaw. Myth.*“ pp. 98, 229; *Hartknoch*, Thl. I, Kap. V. VII; *Grimm*, „*D. M.*“ p. 67.

[3]) *Maxim. Tyr.*, VIII; *Plin.* XVI, 95.

[4]) *Tacit. Germania*, 9, 39 etc.; *Grimm, D. M.* p. 66.

nnd Heiliger Wald) geben Kunde von dem früheren Vorkommen heiliger Bänme und Haine, an welche sich die Erinnerung in dem zähen Gedächtnisse des Landvolks noch lange Zeit lebendig erhalten hat. Jakob Grimm wagt sogar einen historischen Zusammenhang des alten heiligen unverletzlichen Waldes mit dem spätern königlichen Forst anzunehmen, ein Argument, das mit der Verehrung des Wilden für die Geister des Waldes anfangen und mit dem Wildgehege des modernen Landbesitzers für seine Fasanen enden würde [1]).

Wenige Erscheinungen der niederen Civilisation kommen der modernen gebildeten Welt bemitleidenswerther vor, als das Schauspiel eines Menschen, der ein Thier verehrt. Wir sind am Ende doch mit der Naturgeschichte vertraut genug, um unsere Ueberlegenheit über unsere „jüngeren Brüder", wie die Rothhäute sie bezeichnen, anzuerkennen, über Geschöpfe, die wir nicht verehren, sondern kennen lernen und benutzen sollen. Aber Menschen auf tieferen Culturstufen betrachten die unter ihnen stehende Thierwelt mit ganz anderen Augen. Die Thiere sind hier aus verschiedenen Beweggründen zu Gegenständen der Verehrung geworden und zählen in niedrigeren Stadien der religiösen Entwicklung sogar zu den wichtigsten derselben. Doch kann ich hier nur ganz kurz und oberflächlich von der Thierverehrung sprechen, nicht als ob sie des Interesses ermangelte, sondern weil sich hier die Schwierigkeiten in übergrossem Maasse häufen. Da ich viel mehr allgemeine Principien zu entwickeln als ungedeutete Thatsachen zusammenzutragen beabsichtige, so besteht Alles, was ich für diesen Zweck thun kann, darin, aus den verschiedenen Gruppen dieses Gebietes einige ausgewählte Beispiele zu geben, und damit sowohl die wesentlichsten Züge dieser Erscheinung darzulegen, als auch die alten Ideen von der Stufe der Wildheit aufwärts bis hinein in die höhere Civilisation zu verfolgen.

Zuerst und zunächst scheint der uncivilisirte Mensch fähig, ein Thier einfach als solches zu verehren, indem er es ansieht als erfüllt von Kraft, Muth und Schlauheit, die über seine eigenen hinausgehen, und wie ein Mensch von einer Seele belebt, die nach dem körperlichen Tode, mächtig zum Guten wie zum Bösen, fortfährt zu existiren. Dann vermischt sich diese Idee mit der Vorstellung, dass das Geschöpf eine verkörperte Gottheit sei, die

[1]) *Grimm*, „*D. M.*", p. 62, etc.

sehen, hören und sogar aus der Entfernung handeln kann, und die ihre Macht noch nach dem Tode des thierischen Leibes, mit dem der göttliche Geist verknüpft war, fortsetzt. So pflegten die Kamtschadalen, in ihrer einfachen Verehrung für Alles, was ihnen Nutzen oder Schaden bringen konnte, die Walfische anzubeten, die ihre Boote umzuschlagen vermochten, und ebenso die Bären und Wölfe, vor denen sie in beständiger Furcht lebten. Die Thiere, meinten sie, könnten ihre Sprache verstehen, und sie vermieden daher, sie bei ihren Namen zu nennen, wenn sie ihnen begegneten, sondern suchten sie vielmehr durch gewisse vorgeschriebene Formeln günstig zu stimmen [1]. Peruanische Stämme, sagt Garcilaso de la Vega, verehrten die Fische und die Vicuñas, weil sie ihnen Nahrung verschafften, die Affen wegen ihrer Schlauheit, die Finkenfalken wegen ihres muthigen Aussehens. Der Tiger und der Bär waren ihnen wilde Gottheiten, und die Menschen, blosse Fremde und Eindringlinge im Lande, mochten diese Wesen wohl als die alten Ureinwohner und als ihre Herren anbeten [2]). Wie können wir uns daher wundern, wenn die Philippineninsulaner mit offen ausgesprochener Ehrfurcht, sobald sie einen Alligator sahen, denselben inständigst baten, ihnen kein Leid zu thun, und ihm zu diesem Ende von Allem, was sie in den Booten hatten, Etwas darbrachten und ins Wasser warfen? [3]) Riten dieser Art sprechen wenigstens für die theilweise Wahrheit jenes berühmten Ausspruchs, der den Ursprung der Religion von der Furcht ableitet: „Primos in orbe deos fecit timor“ [4]). Schon bei Besprechung der Frage von den Thierseelen in einem der vorhergehenden Kapitel wurden Beispiele angeführt, wie die Menschen die Thiere, die sie tödteten, durch apologetische Reden und Gebräuche zu versöhnen suchten [5]). Sehr lehrreich ist es auch, zu beobachten, wie ganz natürlich ein solcher persönlicher Verkehr zwischen Mensch und Thier in vollständige Verehrung übergehen kann, sobald das Geschöpf mächtig oder gefährlich genug ist, um dieselbe zu beanspruchen. Wenn die Stiêns von Kambodscha das Thier, das sie schlachteten, um Verzeihung baten und Sühnopfer darbrachten, so thaten sie das ausdrücklich aus Furcht, dass sonst die entkörperte Seele des Geschöpfes kommen

[1]) *Steller*, „*Kamtschatka*“ p. 276.

[2]) *Garcilaso de la Vega* „*Comentarios Reales*“, I, ch. IX. etc.

[3]) *Marsden*, „*Sumatra*“, p. 303.

[4]) *Petron. Arb. Fragm.*; *Statius*, IV, *Theb.* 661

[5]) S. oben, Kap. XI.

und sie peinigen könnte [1]). Aber seltsamer Weise ist sogar die göttliche Verehrung des Thieres kein Hinderniss, dass die Sühnungsceremonie zum äussersten Gespött werden kann. So beschreiht Charlevoix nordamerikanische Indianer, die nach der Tödtung eines Bären seinen Kopf mit vielen Farben bemalt aufsteckten und ihm Lob nnd Huldigung darhrachten, während sie zugleich die schmerzliche Pflicht erfüllten, seinen Leib zu verzehren [2]). So ist auch bei den Ainos, den Eingeborenen von Jesso, der Bär eine grosse Gottheit. Sie schlagen ihn zwar todt, wo sie können; während sie ihm aher den Garaus machen, begrüssen sie ihn mit Verbeugungen und schönen Reden und stellen seinen Kopf an der Aussenseite des Hauses auf, damit er sie vor Missgeschick hewahre [3]). In Sihirien verehren die Jakuten den Bären gewöhnlich zusammen mit den Geistern des Waldes, und verneigen sich gegen seine Liehlingsplätze mit entsprechenden Redensarten in Prosa nnd in Versen zum Lohe der Tapferkeit und des Edelmuths ihres „lieben Onkels." Ihre Verwandten, die Ostjaken, schwören in den russischen Gerichtshöfen auf einen Bärenkopf, denn der Bär, sagen sie, ist allwissend, er wird sie sicher nmhringen, wenn sie lügen. Diese Idee dient dem Volke thatsächlich als eine zwar philosophische, aber doch etwas überflüssige Erklärung einer ganzen Klasse von Ereignissen; wenn ein Jäger von einem Bären getödtet wird, so glaubt man allgemein, dass er zu irgend einer Zeit falsch geschworen hahen müsse nnd jetzt seine Strafe erhalten habe. Dennoch pflegen auch diese Ostjaken, wenn sie ihre Gottheit hewältigt und getödtet haben, die Haut mit Heu auszustopfen, sie zu stossen, anzuspeien, zu beleidigen und zu verhöhnen, endlich aber stellen sie dieselbe in einer Jurte als Gegenstand der Verehrung auf [4]).

Oh ein Thier als Gefäss oder Verkörperung einer in ihm wohnenden göttlichen Seele oder einer anderen Gottheit verehrt wird, oder ob als einer der millionenfachen Repräsentanten des seine Klasse beherrschenden Gottes, heide Fälle sind in der bereits besprochenen allgemeinen Theorie der Fetischverehrung eingeschlossen und finden darin ihre Erklärung. Zeugnisse, welche diese beiden Vorstellungen und ihre Verschmelzung deutlich machen,

[1]) *Mouhot*, „*Indo-China*" vol. I. p. 252.

[2]) *Charlevoix* „*Nouvelle France*." vol. V, p. 443.

[3]) *W. M. Wood* in „*Tr. Eth. Soc.*" vol. IV. p. 36.

[4]) *Simpson* „*Journey*" vol. II. p. 269; *Erman*, „*Sibirien*", Bd. I. p. 499; *Latham*, „*Descr. Eth.*" vol. V. p. 456; *Journ. Ind. Archip.* vol. IV. p. 590.

finden sich besonders vollkommen auf den Inseln des Stillen Oceans. Auf der Georgsgruppe wurden gewisse Reiher, Königsfischer und Baumhacker heilig gehalten und mit Opferspeisen gefüttert, in der festen Ueberzeugung, dass in den Vögeln Gottheiten eingekörpert seien, die in dieser Gestalt die dargebotene Nahrung verzehrten und durch ihre Schreie Orakelantworten ertheilten [1]). Die Tonganesen pflegten manche Vögel, wie auch den Hai, den Walfisch u. s. w. niemals zu tödten, da sie dieselben für heilige Gefässe ansahen, in welchen die Götter die Erde besuchten; und wenn sie zufällig in der Nähe eines Walfisches vorüberfuhren, so opferten sie ihm gewöhnlich wohlriechendes Oel oder Kava [2]). Auf den Fidschi-Inseln glaubte man von gewissen Vögeln, Fischen, Pflanzen und von manchen Menschen, dass Gottheiten eng mit ihnen verbunden seien oder in ihnen wohnten. So waren Habicht, Federvieh, Aal, Haifisch und fast jedes andere Thier der Behälter irgend einer Gottheit, von dem der Verehrer dieser Gottheit nicht essen durfte, so dass für Einzelne sogar das Verzehren von Menschenfleisch zum Tabu wurde, weil ihr Gott in einem Menschen wohnte. Ndengei, die langsame und träge höchste Gottheit, hatte als Gefäss oder Incarnation die Schlange [3]). Jeder Samoa-Insulaner hatte seinen Schutzgeist oder „Aitu“, der in Gestalt irgend eines Thieres, eines Aals, Haifisches, Hundes, einer Schildkröte u. s. w. erschien, und diese Species wurde sein Fetisch, der nicht beleidigt, geschlachtet oder gegessen werden durfte, ein Vergehen, das die Gottheit dadurch rächen würde, dass sie in den Leib des Sünders eingehen und darin bis zu seinem Tode incarnirt bleiben würde [4]). Der „Atua“ des Neuseeländers ist die göttliche Seele eines Vorfahren, mit dieser auch im Namen übereinstimmend und ebenfalls fähig, in dem Körper eines Thieres zu erscheinen [5]). Wenn wir nach Sumatra übergehen, so finden wir, dass die Verehrung, welche die Malayen dem Tiger erweisen, und ihre Gewohnheit, sich bei ihm zu entschuldigen, wenn sie eine Falle legen, mit der Idee verknüpft ist, dass die Tiger durch die Seelen von Verstorbenen belebt seien [6]). Wenden wir uns nach anderen

[1]) *Ellis* „*Polyn. Res.*“ vol. I. p. 336.
[2]) *Farmer* „*Tonga*“ p. 126; *Mariner*, vol. II. p. 106.
[3]) *Williams*, „*Fiji*“, vol. I, p. 217 etc.
[4]) *Turner*, „*Polynesia*“, p. 238.
[5]) *Shortland* „*Traditions of N. Z.*“ ch. IV.
[6]) *Marsden*, „*Sumatra*“, p. 292.

Theilen der Erde, so ist einer der wichtigsten hierher gehörigen Fälle die Verehrung, die der nordamerikanische Indianer seinem Medicin-Thiere bezeigt, von dem er ein Exemplar tödtet, um seine Haut aufzubewahren, welche hinfort angebetet wird und Schutz und Hülfe wie ein Fetisch gewährt[1]). In Südafrika sind, wie schon erwähnt, die Sulus der Meinung, dass die vergöttlichten Schatten der Vorfahren in gewissen zahmen und harmlosen Schlangen eingekörpert seien, die ihre menschlichen Verwandten mit entgegenkommender Hochachtung behandeln und durch Nahrung günstig zu stimmen suchen[2]). In Westafrika glaubt man, dass die Affen in der Nähe eines Kirchhofes von den Geistern der Todten beseelt seien, und das ganze Gebiet der Verehrung heiliger Krokodile, Schlangen, Vögel, Fledermäuse, Elephanten, Hyänen, Leoparden u. s. w. theilt sich in die beiden grossen Abschnitte der Fetischlehre, indem in einigen Fällen das Thier wirklich als Einkörperung oder Personation des Geistes betrachtet wird, während es in andern Fällen demselben nur geheiligt ist oder unter seinem besonderen Schutze steht[3]). Kaum in irgend einer Gegend der Welt zeigt sich so vollkommen wie hier die Verehrung von Schlangen als Fetischthieren, die mit hohen geistigen Eigenschaften begabt sind, und die zu tödten ein unverzeihliches Verbrechen sein würde. Als einzelnes Beispiel der Neger-Ophiolatrie mag hier Bosmans Beschreibung von Widah in der Bucht von Benin angeführt werden; hier war die höchste Ordnung von Gottheiten eine Art von Schlangen, welche sich in Menge in den Dörfern fanden und von einem gewaltigen Hauptungeheuer, dem Höchsten und Grössten und natürlich dem Stammvater von Allen, beherrscht wurden, der im Schlangenhause unter einem hohen Baume wohnte und dort königliche Opfergaben an Speise und Getränk, an Vieh, Geld und Kleidungsstoffen empfing. Und dieser Schlangencultus war so tief in die Herzen eingegraben, dass die Holländer daraus ein Mittel machten, ihre Waarenhäuser von lästigen Besuchern zu befreien; wie Bosman erzählt: „Wenn wir jemals von den Eingeborenen dieses Landes belästigt werden und sie gern los werden möchten, so brauchen wir nur von der Schlange Uebles zu reden, und sofort halten sie

[1]) *Loskiel*, „*Ind. of N. A.*" part. I, p. 40; *Catlin*, „*N. A. Ind.*" vol. I, p. 36; *Schoolcraft* „*Tribes*", part I, p. 34; part V, p. 652; *Waitz*, Bd. III. p. 190.

[2]) S. vorher, p. 7. *Callaway* „*Rel. of Amazulu*", p. 196.

[3]) *Steinhauer*, „*Religion des Negers*", l. c. p. 133. *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*", pp. 210, 218; *Schlegel*, „*Ewe-Sprache*", p. XV.

sich die Ohren zu und laufen davon"[1]). Endlich findet Castrén bei den tatarischen Stämmen Sibiriens die Erklärung für die Verehrung, die der Nomade gewissen Thieren erweist, in einer bestimmten Fetischtheorie, die er in folgender Weise zusammenfasst: „Vermag er auch die Schlange, den Bären, den Wolf, den Schwan, sammt mehreren unter den Vögeln der Luft und den Thieren des Feldes geneigt zu machen, so hat er zugleich in ihnen gute Beschützer, denn mächtige Geister sind in ihnen verborgen"[2]).

Die Fälle, in denen die göttliche Seele eines Vorfahren als in einem thierischen Körper incarnirt verehrt wird, bilden ein Mittelglied zwischen Manenverehrung und Thierverehrung, und dieser Zusammenhang wird auch noch auf einem anderen Gebiete in der Religion der niederen Rassen in anderer Weise hergestellt, nämlich dadurch, dass eine besondere Familie, ein Clan oder Stamm, eine besondere Thierart verehrt. Es ist wohl bekannt, dass zahlreiche Stämme des Menschengeschlechts sich mit irgend einem Thiere, einer Pflanze, einem Dinge, am häufigsten aber mit einem Thiere in Verbindung bringen, sich nach dem Namen desselben nennen und sogar von ihm ihren mythischen Stammbaum herleiten. Unter den Algonkin-Indianern von Nordamerika dient der Name eines solchen Stammthieres, wie Bär, Wolf, Schildkröte, Hirsch, Kaninchen u. s. w. dazu, die verschiedenen Clans zu bezeichnen, in welche die Rasse zerfällt; man bezeichnet auch wirklich einen Mann, der zu einem solchen Stamme gehört, als einen Bären, Wolf u. s. w., und in der eingeborenen Bilderschrift zeigen die Figuren dieser Thiere den Clan desselben an. Geschöpfe dieser Art müssen aber, soweit es möglich ist, wohl von dem blossen Schutzthiere eines Einzelnen, dem „Medicinthiere" unterschieden werden, von dem eben bei den amerikanischen Indianern die Rede war. Der Name oder das Symbol eines Clan-Thieres bei den Algonkins ist „Dodaim", und dieses Wort ist in seiner gebräuchlicheren Form „Totem" zu einem allgemein angenommenen Ausdruck in der Ethnologie geworden, um ähnlich gebrauchte Beinamen in der ganzen Welt zu bezeichnen, während das System, Stämme in dieser Weise zu unterscheiden, Totemismus genannt wird. Der Ursprung des Totemismus fällt natürlich in das Bereich der Mythologie; dagegen bilden die socialen Eintheilungen, Heiratseinrichtungen u. s. w., die damit verbunden sind,

[1]) *Bosman*, „*Guinea*", letter 19; in *Pinkerton*, vol. XVI. p. 499. S. *Burton*, „*Dahome*", ch. IV, XVII.

[2]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 196, s. 228.

einen höchst wichtigen Abschnitt des Rechts und der Sitten der Menschheit auf gewissen Culturstufen. Er gehört nur insoweit in das Gebiet der Religion, als die Clanthiere u. s. w. Gegenstände religiöser Verehrung sind oder wirklich als Schutzgottheiten behandelt werden. In gewisser Ausdehnung scheint dies namentlich bei den Algonkins selbst der Fall zu sein, da einige Berichte über das Totemthier aussagen, dass dasselbe wirklich als heiliger Gegenstand oder „Medicin" oder Beschützer der Familie betrachtet wurde, die seinen Namen und sein Symbol trug [1]). Dasselbe findet sich bei gewissen australischen Stämmen wieder; eine Familie hat irgend ein Thier (oder Gewächs) zum „Kobong", zum Freunde oder Beschützer, und es besteht ein geheimnissvoller Zusammenhang zwischen einem Menschen und seinem Stammthiere, von dessen Art er keines zu tödten wagt, weil es sein eigener Beschützer sein könnte; und wenn sein Kobong eine Pflanze ist, so bestehen ebenfalls Verbote in Bezug auf das Sammeln derselben [2]). So sind in Südafrika die Betschuanen in eine Reihe von Clans eingetheilt: die Bakuenas, Menschen des Krokodils; die Batlapis des Fisches; die Bataungs des Löwen; die Bamoraras des wilden Weins. Niemand isst sein Stammthier oder kleidet sich in dessen Fell, und wenn er es, wie den Löwen, als schädlich tödten muss, so bittet er es um Verzeihung und reinigt sich von der Frevelthat [3]). So finden wir in Asien unter den Kols von Tschota-Nagpur viele der Oraonen- und Mundastämme nach Thieren benannt, wie Aal, Falke, Krähe, Reiher, und sie dürfen dasjenige Thier nicht tödten oder verzehren, nach dem sie genannt sind; indessen ist zu bemerken, dass dies nur einen Theil eines ganzen Systems von Nahrungsverboten bei einzelnen Stämmen bildet [4]). Bei den Jakuten in Sibirien ferner betrachtet jeder Stamm ein besonderes Thier als heilig und vermeidet, davon zu geniessen [5]). Alle diese Thatsachen scheinen nicht blosse zufällige Eigenthümlichkeiten anzudeuten, sondern sie sprechen für ein weit verbreitetes allgemeines Princip, das auf niederen Entwicklungsstufen der Menschheit wirksam ist. M'Lennan hat in einer vortrefflichen

[1]) *James*, „*Long's Exp.*" vol. I. ch. XV; *John Long*, „*Voyages and Travels*" p. 86. *Waitz*, Bd. III. p. 190. S. *Early History of Mankind*, p. 286.

[2]) *Grey* „*Australia*", vol. II. p. 228.

[3]) *Casalis* „*Basutos*", p. 211; *Livingstone*, p. 13.

[4]) *Dalton* in „*Tr. Eth. Soc.*" vol. VI. p. 36.

[5]) *Latham* „*Descr. Eth.*" vol. VI. p. 36.

Arbeit versucht, einen grossen Theil des über die ganze Welt verbreiteten Thiercultus aus der Ansicht zu erklären, dass derselbe von einer frühen „Totemstufe der menschlichen Gesellschaft" vererbt sei[1]). Wenn nun diese Ansicht mehr oder weniger als richtig angenommen wird, so erhebt sich die Frage, wo der Ursprung des Totemismus zu suchen? John Lubbock in seinem Werke über den Ursprung der Civilisation[2]) und ebenso Herbert Spencer[3]) haben sich der Idee zugeneigt, dass er aus dem in der That sehr allgemeinen Gebrauche, einzelne Menschen nach Thieren zu nennen, hervorgegangen sei, indem diese, wie Bär, Hirsch, Adler u. s. w., in gewissen Fällen zu erblichen Stammesnamen wurden. Es muss in der That als möglich zugegeben werden, dass solche persönliche Epitheta zu Beinamen von ganzen Familien werden konnten und in diesem Falle wohl zu der Mythe Veranlassung gaben, dass diese Familien wirklich von den in Rede stehenden Thieren als ihren Vorfahren abstammten; daher mögen auch viele andere Legenden von wunderbaren Abenteuern und Heldenthaten der Vorfahren entstanden sein, welche den quasi menschlichen Thieren, deren Namen sie trugen, zuzuschreiben sind; zu gleicher Zeit mag die dem Volksgeiste naheliegende Verwechselung zwischen dem grossen Vorfahren und dem Geschöpfe, dessen Namen er führte und auf seine Rasse übertrug, zu einer Verehrung dieses Wesens selbst und von da zum vollständigen Thiercultus geführt haben. All dieses konnte in der That möglicherweise geschehen, und wenn es geschah, so war damit ein Beispiel gegeben, das von anderen Familien nachgeahmt werden konnte und so konnte vielleicht die systematische Trennung eines Volkes in eine Zahl von Totem-Clans eintreten, deren jeder seinen Ursprung auf einen mythischen Thiervorfahren zurückführte. Aber wenn wir auch zugeben, dass eine solche Theorie eine verständliche Erklärung für die dunklen Erscheinungen des Totemismus liefert, so müssen wir sie doch als eine Theorie betrachten, die nicht hinreichend durch Zeugnisse begründet und daher, so weit unsere Kenntniss reicht, leicht irre zu führen geeignet ist, wenn man sie bis zum Aeussersten durchführen will. Sie bietet eine plausible, aber doch unzuverlässige Erklärung von mythologischen und theologischen Thatsachen, die in sich selbst schon eine directe und vernünftige Erklärung zu haben scheinen. Wir

[1]) *J. F. M'Lennan* in *„Fortnightly Review"*, 1869—70.
[2]) *Lubbock „Origin of Civilisation"* p. 183.
[3]) *Spencer* in *„Fortnightly Review"*, 1870.

müssen uns wohl in Acht nehmen, zu zuversichtlich eine Methode der Mythenauslegung anzuwenden, welche Naturmythen von Sonne und Mond dadurch zu erklären versucht, dass sie dieselben mit Ueberlieferungen von menschlichen Helden und Heldinnen in Verbindung bringt, die zufällig den Namen Sonne oder Mond trugen. Was den Thiercultus anbetrifft, wo wir finden, dass Menschen dem Löwen, dem Bären oder dem Krokodil als mächtigen übermenschlichen Wesen bestimmte und directe Verehrung zollen, oder andere Thiere, Vögel, Reptilien u. s. w. als Incarnationen göttlicher Geister anbeten, so können wir kaum solche deutlich ausgesprochene Entwicklungen der animistischen Religion unbeachtet lassen und dafür ihren Ursprung in Personennamen verstorbener Vorfahren suchen, die zufällig Löwe, Bär oder Krokodil hiessen.

Die drei Motive des Thiercultus, welche bisher besprochen worden sind, nämlich directe Verehrung des Thieres an sich, indirecte Verehrung desselben als eines Fetisch, durch den eine Gottheit wirksam ist, und Verehrung desselben als eines Totem oder Repräsentanten eines Stammvorfahren, diese Motive bieten ohne Zweifel in nicht geringem Grade eine ausreichende Erklärung für die Erscheinungen der Zoolatrie bei den niederen Rassen, wobei auch der Wirkung der Mythe und der Symbolik, die uns noch häufig entgegentreten werden, gehörige Würdigung zu Theil wird. Trotz der Dunkelheit und Verworrenheit des Gegenstandes mag der Versuch einer allgemeinen Uebersicht der Thierverehrung es rechtfertigen, wenn wir noch einen ethnographischen Blick auf ihre Stellung in der Geschichte der Civilisation werfen. Wenn wir uns von ihrem Auftreten bei den minder cultivirten Rassen zu den Gestaltungen wenden, die sie bei den Völkern angenommen hat, welche zu der Stufe nationaler Organisation und eines festen Religionssystems fortgeschritten sind, so werden wir finden, dass ihre neue Stellung in der Theorie der Entwicklung und Ueberlebung deutlich begründet ist; dabei haben sich Ideen, die zunächst der wilden Theologie angehörten, zum Theil in ihrer ursprünglichen Form weiter fortgepflanzt und befestigt, zum Theil haben sie sich verändert und vorgeschrittneren Ideen angepasst, oder sie haben sich gegen die Angriffe der Vernunft dadurch zu halten vermocht, dass sie als heilige Mysterien aufgestellt wurden. Das alte Aegypten war ein Land voll heiliger Katzen, Schakale, Habichte, deren Mumien uns bis auf diesen Tag aufbewahrt sind, aber der Grund ihrer Verehrung war ein Gegenstand, der dem Vater der Geschichte

zu heilig erschien, um ihn näher zu besprechen. Der ägyptische Thiercultus scheint in doppelter Linie auf Spuren von uralten Vorfahren hinzudenten, die sich bis auf Zeiten zurückerstrecken, welche das hohe Alter der Pyramiden weit übersteigen. Für Gottheiten, die gewisse heilige Thiere beschützten, in ihrem Körper incarnirt waren oder durch ihre Gestalt dargestellt wurden, finden sich wol kaum bessere Beispiele als die Stierdynastie des Apis, Horus mit dem Kopfe des ihm geheiligten Falken, Bubastis und ihre Katze, Thot mit seinem Cynocephalus und Ibis, die kuhhäuptige Hathor und das Nilpferd Typhon. Ferner stimmt der Lokalcharakter von vielen dieser heiligen Geschöpfe, die in gewissen Bezirken hochverehrt, in andern dagegen ungestraft getödtet und verzehrt werden, in bemerkenswerther Weise mit dem Charakter der Stammfetische und vergöttlichten Totems überein, auf welche sich M'Lennan's Beweisführung bezieht. Man denke nur an die Bewohner von Oxyrynchos, welche den Fisch Oxyrynchos verehrten nnd schonten, nnd an die von Latopolis, die den Latosfisch anbeteten. Zu Apollinopolis hasste man die Krokodile und liess niemals eine Gelegenheit, sie zu tödten, unbenutzt vorbeigehen, während im Bezirk von Arsinoë das Volk Gänse und Fische für diese heiligen Geschöpfe mästete, sie mit Ketten und Armbändern schmückte und kostbar einbalsamirte, wenn sie starben [1]. In der modernen Welt gehört das civilisirteste Volk, bei dem der Thiercultns noch in Blüthe steht, dem Brahmanismns an, wo das heilige Thier, die Gottheit, die in einem Thiere verkörpert oder verhüllt oder durch seine Gestalt symbolisch dargestellt ist, sich bis auf den heutigen Tag in deutlichen Beispielen verfolgen lässt. Die heilige Kuh muss nicht bloss geschont werden, sie ist eine Gottheit, die in jährlichen Ceremonien verehrt wird, und welcher der fromme Hindu täglich seine Besuche und Verbeugungen macht, wobei er ihr frisches Gras und Blumen darbietet; Hanuman, der Affengott, hatte seine Tempel und seine Idole, er war die Incarnation des Siwa, wie der Schakal die des Durga; der weise Ganesa trägt den Kopf des Elephanten; der göttliche König der Vögel, Garuda, ist das Gefäss Wischnus; die Gestalten des Fisches, des Ebers, der Schildkröte waren in jene Awataren-Legenden von Wischnu

[1]) *Herod.* II; *Plutarch, De Iside et Osiride; Strabo,* XVII, 1; *Wilkinson,* „*Ancient Egypt*" vol. I. ch. IV, etc.; *Bunsen* „*Egypt's place in Univ. Hist.*" 2nd edition, with notes by *Birch,* vol. I.

aufgenommen, welche auf der geistigen Stufe der Rothhäute stehen, der sie so auffallend ähnlich sehn[1]). Die Vorstellungen, die dem hinduischen Glauben an göttliche Thiere zu Grunde liegen, treten nicht übel in der Antwort jenes Hindu zu Tage, dem man die Bilder des Matthäus, Markus, Lukas und Johannes mit dem dazu gehörigen Manne, Löwen, Ochsen und Adler zeigte, und der dieselben ganz natürlich und verständlich als die Awataren oder Vehikel der vier Evangelisten erklärte.

Einige der bemerkenswerthesten Fälle in der Entwicklung und dem Ueberleben des Thiercultus gehören zu einer Klasse, aus der bereits schlagende Beispiele entnommen worden sind. Die Schlangenverehrung fiel unglücklicherweise vor längeren Jahren in die Hände speculativer Schriftsteller, die sie mit Geheimphilosophien, druidischen Mysterien und jenem wunderbaren unsinnigen „Arkite Symbolism" (der mit Arche und Bundeslade verbundenen Symbolik) zusammenwarfen, so dass noch jetzt den nüchternen Forscher, wenn er nur den Namen der Ophiolatrie hört, ein leiser Schauer überläuft. Und doch ist dieselbe an sich ein ganz vernünftiger und lehrreicher Gegenstand der Untersuchung, der wegen seiner weiten Ausdehnung über Mythologie und Religion besonders bemerkenswerth ist. Wir können bei den niederen Rassen beginnen mit Berichten wie denen von der Verehrung der Rothhäute für die Klapperschlange, die als Grossvater und König aller Schlangen und als ein Schutzgott angesehen wird, der günstigen Wind verleihen oder Sturm erregen kann[2]); oder von der Verehrung der grossen Schlangen bei den peruanischen Stämmen, ehe sie die Religion der Incas annahmen; von ihnen sagt ein alter Autor: „Sie beten den Dämon an, wenn er sich ihnen in der Gestalt eines Thiers oder einer Schlange darstellt und mit ihnen spricht"[3]). Von da lassen sich weitere Beispiele directer Ophiolatrie in das klassische und barbarische Europa hinein verfolgen; so die grosse Schlange, welche die Burg von Athen beschützte und jeden Monat ihre Honigkuchen genoss[4]); der römische Genius loci, der in der Gestalt der Schlange erschien (Nullus enim locus sine genio est, qui per anguem plerumque ostenditur)[5]); der alte preussische

[1]) *Ward*, „*Hindoos*" vol. II. p. 195, etc

[2]) *Schoolcraft*, part III, p. 231; *Brinton*, p. 108, etc.

[3]) *Garcilaso de la Vega*, „*Comentarios Reales*", I, 9.

[4]) *Herodot*, VIII, 41.

[5]) *Servius ad Aen.* V, 95.

Schlangencultus und die Nahrung, die man den Hausschlangen darbot [1]; die goldene Viper, welche die Lombarden anbeteten, bis Barbatus sie in die Hände bekam, und die Goldschmiede Kelch und Abendmahlsschüssel daraus machten [2]. Bis auf den heutigen Tag hat sich in europäischen Ammenmärchen die Schlange erhalten, die mit ihrer goldenen Krone herbeischlüpft und die Milch aus dem Napfe des Kindes trinkt; ferner die Hausschlange, zahm und freundlich gesinnt, aber selten sichtbar, die für die Kühe und die Kinder sorgt und Todesfälle in der Familie vorher ankündigt; das Pärchen von Hausschlangen, das in Leben und Tod mit dem Ehegatten und der Hausfrau in mystischem Zusammenhange steht [3]. Schlangencultus, augenscheinlich von der directesten Art, herrschte auch in den eingebornen Religionen Südasiens. Es scheint jetzt sogar, dass er in dem alten indischen Buddhismus keine unbedeutende Stelle eingenommen hat, denn die Bildwerke des Tope von Sanchi zeigen die fünfköpfige Schlangengottheit, von einem Volke von Schlangenverehrern angebetet, welche figürlich mit Schlangen, die aus den Schultern emporwachsen, dargestellt sind, und deren Raja selber eine fünfköpfige Schlange trägt, die sich kappenartig über seinem Haupte wölbt. Hier kommt ferner die Totemtheorie mit der Ophiolatrie in engere Berührung. Der Sanskritname der Schlange, „nâga“, wird auch zu einer allgemein angenommenen Bezeichnung ihrer Anbeter, und so wird es der mythologischen Interpretation möglich, Legenden von Schlangenvölkern auf einen vernünftigen Sinn zurückzuführen, von Völkern, die sich einfach als Schlangenanbeter erweisen, als Stämme, die von den göttlichen Reptilien ihren Gattungsnamen Nâgas und zugleich die vorgebliche Herkunft ihrer Vorfahren von Schlangen entnommen haben [4]. In verschiedenen Richtungen sind diese Nâgastämme Südasiens einerseits den Schlangenindianern Amerikas und andererseits den Ophiogenes oder dem Schlangenvolke der Troer analog, Verwandten der Vipern,

---

[1]) *Hartknoch*, „*Preussen*“, Thl. I, pp. 143, 162.

[2]) *Grimm*, „*D. M.*“ p. 648.

[3]) *Grimm*, „*D. M.*“ p. 650. *Rochholz*, „*Deutscher Glaube* etc.“, Bd. I. p. 146 *Monnier*, „*Traditions Populaires*“ p. 644.

[4]) *Fergusson*, „*Tree and Serpent Worship*“, p. 55 etc., pl. XXIV. *M'Lennan*, l. c. p. 563 etc.

deren Biss sie durch Berührung heilen konnten, und Abkömmlingen eines alten Heros, der in eine Schlange verwandelt worden war [1]).

In den verschiedenen Religionssystemen der Welt spielen die Schlangen als Incarnationen, Sitze oder Symbole hoher Gottheiten eine hervorragende Rolle. Dahin zählt die Klapperschlange, die im Sonnentempel der Natchez verehrt wurde, und die Schlange, die dem Namen und der Gestalt nach der aztekischen Gottheit Quetzalcoatl angehörte [2]); die Schlange, wie sie noch heut von den Negern der Sklavenküste verehrt wird, nicht um ihrer selbst willen, sondern wegen der ihr inwohnenden Gottheit [3]); die Schlange, die in dem Tempel des alten slavischen Gottes Potrimpos gehalten und mit Milch gefüttert wurde [4]); das Schlangensymbol des Heilgottes Asklepios, der in den ungeheuren zahmen Schlangen, die man in seinen Tempeln hielt, wohnte, oder sich durch dieselben offenbarte [5]) (es ist zweifelhaft, ob dieser Cultus in ursprünglichem Zusammenhange mit der späteren Symbolik steht, welche die Schlange wegen ihrer Erneuerung durch Abwerfen der alten Haut als das Emblem eines neuen Lebens oder der Unsterblichkeit ansah); und endlich die phoenicische Schlange mit dem Schwanze im Maul, ein Symbol der Welt und des Himmelsgottes Taaut, in ihrer ursprünglichen Bedeutung wahrscheinlich eine mythische Weltschlange, wie der skandinavische Midgardwurm, aber in der umgestalteten Vorstellungsweise späterer Zeiten zu einem Sinnbild der Ewigkeit gemacht [6]). Es scheint dagegen kaum erwiesen, dass wilde Rassen jemals in allen ihren wilden Anschauungen von der Schlange aus ihrem eigenen Geiste heraus die Idee entwickelt hätten, die uns so geläufig ist, dieses Thier als Personification des Bösen zu betrachten [7]). Im Alterthum können wir diesen Charakter vielleicht dem Ungeheuer zuschreiben, dessen wohlbekannte Gestalt auf den Mumiensärgen zu sehen ist, der Apophisschlange des

[1]) *Strabo*, XIII, 1, 14.

[2]) *J. G. Müller*, *„Amer. Urrel."*, pp. 62, 585.

[3]) *J. B. Schlegel*, *„Ewe-Sprache"*, p. XIV.

[4]) *Hanusch*, *„Slaw. Myth."* p. 217.

[5]) *Pausan.* II, 28; *Aelian*, XVI, 39. S. *Welcker*, *„Griech. Götterlehre"* Bd. II, p. 734.

[6]) *Macrob. Saturn.* I, 9; *Movers*, *„Phönizier"*, Bd. I. p. 500.

[7]) Einzelne Fälle, wie sie bei *Schoolcraft* *„Indian Tribes"* part I, pp. 38, 414 angeführt sind, können dem Einflusse des Christenthums zugeschrieben werden. S *Brinton*, p. 121.

ägyptischen Hades[1]); und ganz unzweifelhaft kommt er der bösen Schlange der Zarathustrier, Aji Dahaka[2]), zu, einer Gestalt, die eine so auffallende Verwandtschaft mit der semitischen Schlange in Eden zeigt, dass sie mit derselben möglicherweise in historischem Zusammenhange steht. Eine wunderbare Verschmelzung der alten Riten der Ophiolatrie mit den mystischen Vorstellungen des Gnosticismus kommt in dem Cultus zum Vorschein, von dem die Tradition (in Wahrheit oder als Verläumdung) berichtet, dass ihn die halbchristliche Secte der Ophiten ihrer zahmen Schlange erwiesen habe, indem man sie aus ihrem Käfig lockte, damit sie sich um das Abendmahlsbrot wickele, und indem man sie als Repräsentanten des grossen Himmelskönigs verehrte, der im Anfange dem Menschen und seinem Weibe die Kenntniss der Mysterien verlieh[3]). So finden die extremsten Typen des religiösen Cultus, von der nüchternsten Thatsächlichkeit bis zum traumhaftesten Mysticismus, gleichzeitig ihren Platz in der Thierverehrung[4]).

Soweit wir bisher die animistische Lehre untersucht haben, ist unsere Aufmerksamkeit besonders auf jene kleineren Geister gerichtet gewesen, deren Thätigkeit die engeren Schranken des menschlichen Lebens und seiner nächsten Umgebung betrifft. Wenn wir uns weiter zu der Betrachtung derjenigen göttlichen Wesen wenden, deren Functionen ein weiteres Ziel haben, so bietet sich eine besondere Gruppe derselben als geeigneter Uebergang dar. Eine scharfsinnige Bemerkung von Auguste Comte macht auf einen wesentlichen Punkt in der Entwicklung der religiösen Vorstellungen aufmerksam, den wir uns hier so klar wie möglich zum Bewusstsein bringen wollen. In seiner „Philosophie Positive“ findet er den Unterschied der eigentlichen Gottheiten von blossen Fetischen (d. h. beseelten Gegenständen) in ihrem allgemeinen und abstracten Charakter, da der gemeine Fetisch nur ein einzelnes Ding in seiner Macht hat, mit dem er untrennbar verbunden ist, während die Götter eine besondere Klasse von Erscheinungen auf einmal in ver-

---

[1]) *Lepsius* „*Todtenbuch*“ und *Birch's Uebersetzung* in *Bunsen's* „*Egypt*“ vol. V.

[2]) *Spiegel* „*Avesta*“ tr. by *Bleek*, vol. II, p. 51; vol. III, p. 35.

[3]) *Epiphan. Advers. Heres.* XXXVII; *Tertullian. De Praescript. contra Haereticos,* 47.

[4]) Weitere Sammlungen von Zeugnissen in Bezug auf die Zoolatrie im Allgemeinen finden sich bei *Bastian* „*Das Thier in seiner ethnologischen Bedeutung*“, in *Bastian* und *Hartmann's* „*Zeitschrift für Ethnologie*“, Bd. I; *Meiners*, „*Geschichte der Religionen*“, Bd. I.

schiedenen Körpern zugleich beherrschen. Wenn nun, fährt er fort, die ähnliche Vegetation der verschiedenen Eichen eines Waldes zu einer theologischen Verallgemeinerung ihrer gemeinsamen Erscheinungen führte, so war das Product dieser Abstraction nicht mehr der Fetisch eines einzelnen Baumes, er wurde vielmehr zur Gottheit des ganzen Waldes; hier liegt demnach der intellectuelle Uebergang vom Fetischismus zum Polytheismus, auf das unvermeidliche Uebergewicht der generellen über individuelle Ideen zurückgeführt [1]). Diese Beobachtung von Comte nun lässt sich noch unmittelbarer auf eine Klasse von göttlichen Wesen anwenden, die ganz eigentlich Species-Gottheiten genannt werden können. In hohem Grade anregend ist die Betrachtung der rohen Versuche der barbarischen Theologie, die Gleichförmigkeit, die sie in grossen Klassen von Objecten beobachtete, dadurch zu erklären, dass sie diese Verallgemeinerung von individuellen zu Gattungs-Ideen vornahm. Um die Existenz dessen, was wir eine Species nennen, zu verstehen, bezog sie dieselbe auf einen gemeinsamen Stammbaum, oder auf einen ursprünglichen Archetypus, oder auf eine Speciesgottheit, oder sie vereinigte alle diese Vorstellungen. Für solche Speculationen boten die Klassen der Thiere und Pflanzen einen uralten und sicherlich einfachen Gegenstand. Die Gleichförmigkeit einer jeden Art legte nicht nur eine gemeinsame Abstammung nahe, sondern auch die Meinung, dass Geschöpfe mit so mangelhafter Individualität, mit Eigenschaften, die gleichsam nach Lineal und Richtschnur abgemessen schienen, nicht selbständig und mit freiem Willen handeln könnten, sondern blosse Copien eines gemeinsamen Modelles, blosse Werkzeuge unter dem Einflusse von beaufsichtigenden Gottheiten wären. So wurden in Polynesien, wie schon erwähnt, gewisse Thierarten als Incarnationen bestimmter Gottheiten betrachtet, und von den Samoanern erfahren wir, dass die Frage nach der Individualität solcher Geschöpfe in der That aufgeworfen und auch beantwortet wurde. Wenn zum Beispiel eine Dorfgottheit gewöhnlich als Eule erschien und einer ihrer Gläubigen eine solche todt am Wege liegend fand, so trauerte er über den heiligen Vogel und begrub ihn mit vielen Ceremonien, aber der Gott selbst wurde nicht todt gedacht, er blieb vielmehr in allen existirenden Eulen verkörpert [2]). Die nordamerikanischen Indianer haben über die gemeinsamen

[1]) *Comte*, „*Philosophie Positive*", vol. V, p. 101.

[2]) *Turner* „*Polynesia*", p. 242.

Vorfahren oder Gottheiten der Species folgendermassen speculirt, wie ein Missionar aus dem Jahre 1634 berichtet: „Sie sagen ferner, dass alle Thiere einer jeden Species einen älteren Bruder haben, der gleichsam der Anfang und Ursprung aller Einzelwesen ist, und dieser ältere Bruder ist wunderbar gross und mächtig. Der ältere Bruder unserer Biber, sagten sie mir, ist vielleicht so gross wie unsere Hütte“ [1]). Ein anderer alter Bericht giebt an, dass jede Thierart in dem Lande der Seelen ihren Archetypus habe; dort giebt es zum Beispiel einen Manitu oder Archetypus aller Ochsen, der sie alle beseelt [2]). Morgans verhältnissmässig jüngere Beschreibung der Irokesen erwähnt ihren Glauben an einen besonderen Geist in jeder Baum- und Pflanzenart, wie der Eiche, dem Schierling, dem Ahorn, der Heidelbeere, der Himbeere, der Frauenmünze, dem Tabak; die meisten Naturgegenstände stehen so unter der Fürsorge von Schutzgeistern [3]). Nach Pater Geronimo Boscana bietet der Acagtschemem-Stamm von Obercalifornien ein merkwürdiges Seitenstück zu der Vorstellungsweise der Samoaner. Sie verehrten den Panes-Vogel, der ein Adler oder ein Geier gewesen zu sein scheint, und jedes Jahr wurde im Tempel eines jeden Dorfes einer von ihnen feierlich ohne Blutvergiessen getödtet und der Körper verbrannt. Ja, die Eingeborenen standen sogar in dem festen Glauben, dass es stets dasselbe Vogelindividuum sei, das sie in jedem Jahre opferten, und noch mehr, dass in jedem Dorfe ein und derselbe Vogel getödtet werde [4]). Bei den vergleichsweise höher cultivirten Peruanern beschreibt Acosta eine andre Theorie von himmlischen Archetypen. Wo er von den Sterngottheiten redet, sagt er, dass die Schäfer einen Stern mit Namen Schaf verehrten, dass ein andrer Stern, Tiger genannt, die Menschen vor den Tigern schützte u. s. w.: „Und im Allgemeinen glaubten sie von allen Thieren und Vögeln, die auf Erden sind, dass ein ähnlicher im Himmel lebe, von dem ihre Erzeugung und Vermehrung abhängig sei; dafür hielten sie verschiedene Sterne, die sie Tschacana, Topatorca, Mamana, Mizco, Miquiquiray u. s. w. nannten, so dass sie in gewisser Weise dem

[1]) *Le Jeune* in „*Rel. des Jés. dans la Nouvelle France*“, 1634, p. 13.

[2]) *Lafitau* „*Moeurs des Sauvages*“, Bd. I. p. 370. S. auch *Waitz*, Bd. III. p. 194; *Schoolcraft*, part III. p. 327.

[3]) *Morgan* „*Iroquois*“ p. 162.

[4]) *Brinton* „*Myths of New World*“, p. 105.

Dogma der platonischen Ideen zugeneigt zu haben scheinen" [1]). Die Lehre von den Speciesgottheiten ist vielleicht nirgends bestimmter dargelegt worden, als von Castrén in seiner „Finnischen Mythologie." In seiner Beschreibung des sibirischen Naturcultus führt er als Beispiel für die niedrigste Stufe die Samojeden auf, deren directe Verehrung der Naturgegenstände an sich vielleicht den ursprünglichen religiösen Standpunkt der ganzen turanischen Rasse andeutet. Die Lehre der verhältnissmässig cultivirteren heidnischen Finnen dagegen stand auf einer ganz verschiedenen Stufe. Hier hat jeder Gegenstand in der Natur einen „haltia", einen Schutzgott oder Genius — ein Wesen, welches sein Schöpfer war und sich fernerhin desselben annahm. Diese Gottheiten oder Genien waren indessen nicht an jeden einzelnen endlichen Gegenstand gebunden, sondern freie persönliche Wesen, welche sich selbst bewegten, Form und Gestalt, Leib und Seele hatten. Ihre Existenz hing kêineswegs von der Existenz der einzelnen Gegenstände ab, denn obwohl es in der Natur keinem Gegenstande an einer Schutzgottheit fehlte, so war deren Wirksamkeit doch durchaus nicht an ein einzelnes Individuum gebunden, sondern sie erstreckte sich auf das ganze Geschlecht, auf die ganze Gattung. Diese Eberesche, dieser Stein, dieses Haus hat zwar seinen besonderen haltia, doch dieselben haltiat kümmern sich auch um andere Ebereschen, andere Steine, andere Häuser. Folglich können die einzelnen Individuen verschwinden, und deren haltiat dennoch ewig in dem Geschlechte fortleben [2]). Es scheint, als ob eine ähnliche Ansicht durch die Lehren aller civilisirteren Völker sich hindurch zieht; dafür sprechen vor Allem die Beispiele aus Aegypten und Griechenland, wo ganze Gattungen von Thieren, Pflanzen oder Dingen als Symbole besonderer Gottheiten dastanden, oder von ihnen beschützt wurden. Vollkommner und deutlicher erscheint diese Vorstellung in der rabbinischen Philosophie ausgebildet, welche jeder der 2100 Species, von Pflanzen zum Beispiel, einen Schutzengel im Himmel zuertheilt und dies als Ursache des levitischen Verbotes der Vermischungen unter Pflanzen und Thieren bezeichnet [3]). Die interessante Aehnlichkeit zwischen jenen rohen theologischen Vor-

---

[1]) *Acosta*, „*Historia de las Indias*", Bch. V, K. IV. *Rivero u. Tschudi*, pp. 161, 179; *J. G. Müller*, p. 365.

[2]) *Castrén* „*Finn. Myth.*" pp. 106, 160, 189 etc.

[3]) *Eisenmenger* „*Judenthum*" Thl. II. p. 376; *Bastian* „*Mensch*", Bd. III. p 194.

stellungen und denen einer civilisirteren Weltanschauung wurde schon von Pater Acosta bemerkt und im vergangenen Jahrhundert von dem Präsidenten De Brosses aufs Neue hervorgehoben, indem er die Archetypen der Species bei den rothen Indianern mit den archetypischen Ideen Platos verglich[1]). Was die Thiere und Pflanzen anbelangt, so erfüllt eine solche Theorie bis zu einem gewissen Grade das Streben der Naturforscher, dieselben auf eine erste Einheit zurückzuführen, indem sie den Ursprung einer jeden Art von einem einzigen Paare herleitet. Und obgleich diese Idee bei unbelebten Gegenständen nicht in Frage kommen kann, so scheint doch die Sprache in leise andeutender Metapher denselben Gedanken auszudrücken, wenn man von einem Dutzend ähnlicher Schwerter, Kleidungsstücke, Stühle u. s. w. sagt, dass sie dasselbe Muster, dieselbe „Patrone", engl. pattern (patronus, gleichsam Vater) haben, durch die sie aus ihrem Stoffe, engl. matter (Materia oder Muttersubstanz) gebildet werden.

[1]) *De Brosses „Dieux Fétiches"*, p. 58.

Sechzehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Höhere polytheistische Gottheiten. — Menschliche Eigenschaften auf die Gottheit übertragen. — Beherrscher der Geisterhierarchie. — Der Polytheismus: sein Entwicklungsgang in der niederen und in der höheren Cultur. — Grundlagen der Untersuchung desselben; Classification der Götter unter allgemeine Begriffe von ihrer Bedeutung und Thätigkeit. — Himmelsgott — Regengott — Donnergott — Windgott — Erdgott — Wassergott — Meergott — Feuergott — Sonnengott — Mondgott.

Wenn wir die Religionen der Welt überschauen und die Beschreibungen der Gottheiten von Rasse zu Rasse genauer durchforschen, so können wir auf alte polemische Schlagworte zurückgreifen, um eine allgemein herrschende theologische Idee im Grossen und Ganzen zu kennzeichnen. Der Mensch schreibt seinen Göttern so gewöhnlich menschliche Gestalt, menschliche Leidenschaften, menschliche Natur zu, dass wir ihn sehr wohl für einen Anthropomorphisten, einen Anthropopathisten und, um die Reihe zu vervollständigen, für einen Anthropophysisten erklären dürfen. In dieser Richtung des religiösen Bewusstseins, das in der That in unermesslicher Ausdehnung durch die ganze Menschheit verbreitet ist, liegt eine der stärksten Bestätigungen für die hier aufgestellte Theorie der animistischen Entwicklung. Die Ansicht, dass die Vorstellung von der menschlichen Seele der wahre Quell und Ursprung („fons et origo") der Ideen von Geist und Gottheit im Allgemeinen sei, hat bereits eine Stütze in dem Glauben gefunden, dass menschliche Seelen den Charakter von guten und bösen Dämonen annehmen und zu dem Range von Gottheiten erhoben werden können. Wenn wir aber daneben noch die Natur der

grossen Nationalgötter betrachten, in welche die umfassendsten Thätigkeiten des Universums eingekleidet sind, so wird es auch hier klar, dass diese mächtigen Gottheiten nach dem Vorbilde der menschlichen Seele gestaltet sind, dass ihr Fühlen und ihre Sympathie, ihr Charakter und ihre Beschaffenheit, ihr Wollen und Handeln, ja sogar ihr Stoff und ihre Gestalt trotz allen Anpassungen, Uebertreibungen und Verzerrungen doch nur Züge darstellen, die denen des menschlichen Geistes nachgebildet sind. Der Schlüssel zur Erforschung der Dii Majorum Gentium in der Welt liegt in dem Wiederscheine der menschlichen Verhältnisse, und wenn wir näher auf ihre Gestaltung in ihren besonderen theologischen Gebieten eingehen, so kommen uns dabei immer wieder die Worte des Psalmisten ins Gedächtniss: „Da meintest Du, ich werde sein gleich wie Du."

Auch die höheren Gottheiten des Polytheismus finden in dem allgemeinen animistischen Systeme der Menschheit ihren Platz. Bei einer Nation wie bei der andern ist es nicht schwer zu erkennen, wie der Mensch der Typus der Gottheit war, und wie die menschliche Gesellschaft und Regierung das Vorbild wurde, nach welchem sich die göttliche Gesellschaft und Regierung gestaltete. Was die Häuptlinge und Könige unter den Menschen sind, das sind die grossen Götter unter den geringeren Geistern. Sie unterscheiden sich zwar von den Seelen und den niedrigeren geistigen Wesen, die wir bis jetzt hauptsächlich betrachtet haben, aber der Unterschied liegt mehr im Range als in der inneren Natur. Es sind persönliche Geister, die über persönliche Geister herrschen. Ueber den entkörperten Seelen und Manen, über den Lokalgenien von Felsen, Quellen und Bäumen, über der Schaar guter und böser Dämonen und den übrigen gemeinen Geistern stehen diese mächtigeren Gottheiten, deren Einfluss weniger auf lokale oder individuelle Interessen beschränkt ist, und die, je nachdem es ihnen beliebt, in dem weiten Bereich ihrer Herrschaft direct wirken, oder durch niedrigere Wesen ihrer Art, ihre Diener, Agenten oder Mittler, herrschen und handeln können. Die grossen Götter des Polytheismus, deren Herrschaft über die ganze Welt verbreitet ist, sind aber ebensowenig, wie die niedrigeren Geister, Schöpfungen einer civilisirten Theologie. Bereits in den rohesten Religionen der niederen Rassen haben sich ihre Grundtypen ausgebildet und seitdem war es durch lange Perioden einer fortschreitenden oder zurücksinkenden Cultur das Werk des Dichters und des Priesters,

des Legendenmachers und des Geschichtsschreibers, des Theologen und des Philosophen, die mächtigen Herrscher des Pantheons weiter zu entwickeln und zu erneuern, oder sie abzusetzen und abzuschaffen.

Ueberall, wo ein wildes oder barbarisches Religionssystem ausführlich beschrieben wird, treten mit wenigen Ausnahmen herrschende Gottheiten in der Geisterwelt ebenso bestimmt hervor, wie Häuptlinge in einem menschlichen Stamme. Diese Wesen brauchen keineswegs bei verschiedenen Stämmen nach Natur und Function einander zu entsprechen, aber zum grössten Theil ist jedes von ihnen eine bestimmte theologische Gestalt mit bestimmtem Ursprunge und fester Bedeutung, die als solche in vielen Gebieten wiederkehrt und in der Verallgemeinerung des Ethnographen ihr passendes Fach findet. Dieses Verhältniss wird durch einen kurzen Ueberblick deutlich werden. Sogar bei den Australiern stehen über den umherschwärmenden Seelen, Naturgeistern und Dämonen mythische Gestalten von höherer Göttlichkeit; Nguk-wonga, der Geist der Gewässer; Biam, der Urheber ceremoniöser Gesänge, der auch Krankheiten veranlasst, und vielleicht mit Baiame, dem Schöpfer, identisch ist; Nambajandi und Warrugura, die Herrscher des Himmels und der Unterwelt [1]). Blicken wir in Südamerika auf die theologischen Lehren der Manaos (deren Name durch die berühmten Legenden vom Eldorado und der Goldstadt Manoa bekannt ist), so sehen wir Mauari und Saraua, die man den guten und den bösen Geist nennen kann, und neben dem letztern die beiden Gamainhas, Geister des Wassers und des Waldes [2]). In Nordamerika führt uns die Beschreibung eines feierlichen Algonkin-Opfers zwölf herrschende Manitus oder Gottheiten vor; zuerst den grossen Manitu im Himmel, dann Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser, den Hausgott, den Mais und die vier Winde oder Windpunkte [3]). Bei den Polynesiern steht die grosse Zahl von Manen sowie die niederen Gottheiten der Erde, der See, der Luft, unter den grossen Gottheiten des Friedens und des Krieges, Oro und Tane, den Nationalgöttern von Tahiti und Huahine, Raitubu dem Himmelsschöpfer, Hina, die ihm bei der Bildung der Welt Hülfe leistete,

[1]) *Eyre* „*Australia*" vol. II. p. 362; *Oldfield* in „*Tr. Eth. Soc.*" vol. III. p. 228; *Lang* „*Queensland*", p. 444. Siehe aber weiter unten, p. 316.

[2]) *Martius* „*Ethnog. Amer.*" Bd. I. p. 583.

[3]) *Loskiel* „*Ind. of N.-America*" part I. p. 43.

und ihrem Vater Taaroa, dem ungeschaffenen Schöpfer, der im Himmel wohnt[1]). Bei den Landdajaks von Borneo besteht die Gemeinschaft der niederen Geister aus den Seelen der Verstorbenen und aus denjenigen Wesen, die in den edlen alten Wäldern, auf dem Gipfel luftiger Hügel wohnen oder in der Nähe von Städten ihr Wesen treiben und den Reis aus den Magazinen verzehren; über diesen steht Tapa, der Schöpfer und Erhalter des Menschen, Iang, der den Dajaks ihre Religion lehrte, Dschirong, der über Geburt und Tod des Menschen zu wachen hat, und Tenabi, der die Erde schuf und erhält, sowie alle Dinge darauf ausser dem Menschengeschlecht[2]). Aus Westafrika mag die Theologie der Neger an der Sklavenküste als Beispiel dienen, welche in systematischer Anordnung die ganze Natur als von Geistern bewegt und belebt betrachtet, die dem Menschen freundlich oder feindlich gesinnt sind. Diese Geister bewohnen Feld und Wald, Berg und Thal; sie leben in Luft und Wasser; sehr viele von ihnen sind menschliche Seelen gewesen, verweilen als Gespenster an den Gräbern oder in der Nähe der Lebenden, und vermögen auf die Untergötter einzuwirken, die sie verehren; zu diesen „Edrö“ gehören die Schutzgottheiten von Einzelnen sowohl als von ganzen Familien und Stämmen; durch diese untergeordneten Wesen übt der höchste Gott Mawu seine Macht aus. Der Missionar, welcher diese Negerhierarchie beschreibt, sieht in ihr ganz einfach Satan und seine Engel[3]). In Asien haben die kleinen Geister des Samojeden, die an seine kleinen Fetische gebunden sind, und die kleinen Elfen des Waldes und des Flusses grössere Wesen über sich, wie den Waldgeist, den Flussgeist, Sonne und Mond, den Bösen Geist, und vor Allem den Guten Geist[4]). Die zahllose Schaar der Lokalgötter bei den Khonds ist über die ganze Welt verbreitet, lenkt die Thätigkeit der Natur, beaufsichtigt das Leben der Menschen, und hat ihre eignen Obergötter; über ihnen stehen die vergöttlichten Seelen von Menschen, die zu Schutzgottheiten ganzer Stämme geworden sind; über diesen die sechs grossen Götter, der Regengott, die Göttin der Erstlingsfrüchte, der Gott des Wachsthums, der Gott der Jagd, der eiserne Gott des Krieges, der Gott der Grenzen, und neben ihnen der

[1]) *Ellis* „*Polyn. Researches*“ vol. I. p. 322.

[2]) *St. John* „*Far East*“ vol. I. p. 180.

[3]) *J. B. Schlegel* „*Schlüssel zur Ewe-Sprache*“, p. XII; vgl. *Bowen*, „*Yoruba Lang.*“, in „*Smithsonian Contrib.*“ vol. I. p. XVI.

[4]) *Samoiedia*, in *Pinkerton*, vol. I. p. 531.

Todtenrichter; über allen anderen aber der Sonnengott und Schöpfer Boora Pennu und sein Weib, die mächtige Erdgöttin Tari Pennu [1]). In Mexiko fanden die spanischen Eroberer eine vollständige und systematische Hierarchie von geistigen Wesen; zahllos waren die kleinen Gottheiten, die in Häusern und auf Wegen, in Hainen und Tempeln Verehrung genossen; von ihnen ging man zu den Göttern der Blumen oder der Pulque, der Jäger und der Goldschmiede über, und dann weiter zu den grossen National- und Weltgottheiten, den Gestalten, die dem Mythologen so wohl bekannt sind, wie Centeotl die Erdgöttin, Tlaloc der Wassergott, Huitzilopochtli der Kriegsgott, Mictlanteuctli der Herrscher des Hades, Tonatiuh und Metztli, die Sonne und der Mond [2]). So gelangt der Forscher, von der Theologie wilder Stämme ausgehend, zu den polytheistischen Hierarchien der arischen Völker. Im alten Griechenland herrscht der wolkenversammelnde Gott des Himmels über andere Gottheiten, wie den Kriegsgott, die Liebesgöttin, den Sonnengott, den Feuergott und den Beherrscher der Unterwelt, über die Winde und die Flüsse, über die Nymphen der Bäume, der Quellen und der Wälder [3]). Im modernen Indien herrscht vor Allen Brahma-Wischnu-Siwa über eine Reihe von Gottheiten, die ihrer Natur nach oft dunkel und verschiedenartig sind; aber unter ihnen ragen mit klarer Bedeutung und bestimmtem Zwecke Gestalten hervor wie Indra, der Gott des Himmels und Sûrya der Sonne, Agni des Feuers, Pavana der Winde und Varuna der Gewässer, Yama der Herr der Unterwelt, Kâma der Gott der Liebe und Kârttikeya der des Krieges, Panchânana, der Epilepsie verursacht, und Manasâ, der vor Schlangenbissen beschützt, die göttlichen Flüsse, und unter ihnen stehend die Stufen der Nymphen, Elfen, Dämonen, Geister, welche Himmel und Erde unter sich haben — Gandharvas, Apsaras, Siddhas, Asuras, Bhûtas, Râkschasas [4]).

Die systematische Vergleichung der verschiedenen Religionen ist in neuerer Zeit mit bewundernswerthen Resultaten ausgeführt worden. Dieselben sind namentlich der Benutzung von verhältnissmässig sehr exacten Methoden zu verdanken, so, wenn man die alten arischen Gottheiten der Vedas mit denen der homerischen

[1]) *Macpherson*, p. 84 etc.

[2]) *Clavigero* „*Messico*“, Bd. II. Kap. I.

[3]) *Gladstone* „*Juventus mundi*“, ch. VII. etc.

[4]) *Ward*, „*Hindoos*“ vol. II.

Dichtungen in Verbindung bringt; ein Zusammenhang, der in einigen Fällen ebenso klar und deutlich ist, als wenn der Engländer in der skandinavischen Edda die alten Götter seines Volkes studirt, deren Name sich in Ortsnamen auf der Karte von England wiederfindet und dazu dient, die Tage der Woche zu bezeichnen. Doch braucht wohl kaum hinzugefügt zu werden, dass ein ins Einzelne gehender Vergleich der Gottheiten selbst bei nahe verwandten Nationen, und um so mehr bei Stämmen, die in Sprache und Geschichte keine Analogien zeigen, eine schwierige und nie ganz genügend zu lösende Aufgabe bleibt. Die althergebrachte Identification der Götter und Heroen bei verschiedenen Nationen beruht meist auf höchst illusorischen Voraussetzungen. Sie hatte oft wenig festere Grundlagen als den Gleichklang der Namen, so, wenn man die Entdeckung machte, dass Brahma und Prajâpati der hebräische Abraham und Japhet seien, oder wenn selbst William Jones Woden mit Buddha identificirte. Mit ebenso geringer Beweiskraft wurde häufig die Ansicht als eine ganz natürliche hingestellt, dass der keltische Beal, dessen Bealtines (Feuerfeste) einer ganzen Klasse von Freudenfeuergebräuchen bei mehreren Zweigen der arischen Rasse entsprechen, Nichts weiter als der Bel oder Baal des semitischen Cultus sei. Unglücklicherweise gründete die klassische Gelehrsamkeit zur Zeit der Renaissance diese Untersuchung auf eine ganz unsichere Unterlage, indem sie die griechischen Gottheiten in der entstellten Gestalt und mit den veränderten Namen annahm, welche dieselben in der römischen Literatur besassen. Die Thatsache, dass in Vergleichen wie dem des Zeus und des Jupiter, der Hestia und der Vesta, eine gewisse Berechtigung lag, machte das ganze Verfahren um so fehlerhafter, wenn Kronos als Saturn, Poseidon als Neptun, Athene als Minerva figuriren sollte. Um die möglichen Resultate der vergleichenden Theologie auf solchen Grundlagen zu kennzeichnen, sei hier nur als Beispiel erwähnt, wie durch die Identificirung des Thot mit Hermes, des Hermes mit Merkur, des Merkur mit Woden ein höchst ungereimter Uebergang von dem ägyptischen ibisköpfigen Schreiber der Götter bis zu dem teutonischen himmelbewohnenden Treiber des rasenden Sturms zu Stande kommt. Diese lose Verknüpfung ist nicht die rechte Art, die geistigen Vorgänge aufzusuchen, welche die Nationen zu einer so ähnlichen und doch so verschiedenen Gestaltung ihrer Götterwelt veranlassten.

Eine doppelte Verlegenheit ergreift selbst den nüchternsten

Forscher auf diesem Gebiete, wenn er die Veränderung der Gottheiten durch allmähliche Entwicklung und ihre Aufnahme von aussen her betrachtet. Selbst bei den niederern Rassen nehmen Götter, mit denen eine lange Tradition und Verehrung verknüpft ist, eine gemischte und complexe Persönlichkeit an. Der Mythologe, welcher den genauen Begriff des indianischen Mitschabu in seinem verschiedenen Charakter als Himmelgott und Wassergott, als Schöpfer der Erde und erster Vorfahr des Menschen festzustellen sucht oder die Persönlichkeit des polynesischen Maui in seiner Beziehung zur Sonne, als Herrn des Himmels und der Erde, als des ersten Menschen und Heros der Südseeinsulaner prüft, wird sich in derselben Lage befinden, wie der Erforscher der semitischen und arischen Mythologie, den die verschiedenartigen Attribute des Baal und der Astarte, des Herakles und der Athene verwirrt machen. William Jones übertrieb kaum die Verworrenheit des Problems, wenn er vor mehr als achtzig Jahren in der ersten Jahresrede vor der Asiatic Society of Bengal den folgenden merkwürdigen Ausspruch that, zu einer Zeit, wo ihn die entdeckten Beziehungen zwischen der hinduischen und der griechischen Götterwelt mit grossen Hoffnungen auf die vergleichende Theologie erfüllten. „Wir dürfen", sagt er, „nicht überrascht sein, wenn wir bei genauerer Prüfung finden, dass die Charaktere aller heidnischen Gottheiten, der männlichen wie der weiblichen, in einander verschmelzen und zuletzt in eine oder zwei zusammenfallen; denn es scheint eine wohl begründete Ansicht zu sein, dass die ganze Zahl der Götter und Göttinnen im alten Rom wie im modernen Váránes (Benares) nur die Naturkräfte und hauptsächlich diejenigen der Sonne bedeutet, wenn auch in mannichfaltiger Weise und durch eine grosse Zahl phantastischer Namen ausgedrückt." Was die Wanderung der Götter von Land zu Land betrifft, und die Aenderungen, die sie auf diesem Wege zu erfahren im Stande sind, so können wir uns darüber ein Urtheil bilden aus dem, was sich im Bereiche unseres historischen Wissens zugetragen hat. Es geschieht nicht bloss, dass die eine Nation einen Gott mit allen seinen Eigenschaften und den dazu gehörigen Riten von einer anderen entlehnt, wie zu Rom, wo der Sonnenverehrer die Wahl hatte, ob er dieselbe in dem Tempel des griechischen Apollo, des ägyptischen Osiris, des persischen Mithra oder des syrischen Elagabalus anbeten wollte; der Verkehr der Nationen kann noch weit seltsamere Resultate hervorbringen. Jeder Orientalist wird den wunderlichen Mischmasch

aus hinduischer und arabischer Sprache und Religion in den folgenden Einzelheiten bestätigen, die sich von rohen Stämmen der malayischen Halbinsel aufgezeichnet finden. Wir hören dort von Dschin-Bumi, dem Erdgott (arabisch dschin = Dämon, Sanskrit bhûmi = Erde); man räuchert dem Dschewadschewa (Sanskrit dewa = Gott), der bei Pirman, der obersten unsichtbaren Gottheit über dem Himmel (Brahma?), Fürsprache einlegt; der moslemische Allah Täala und sein Weib Nabi Mahamad (Prophet Muhamed) erscheinen in hinduisirtem Charakter als Schöpfer und Zerstörer aller Dinge; und während die in Steinen verehrten Geister von den Hindus als dewa oder Gottheit bezeichnet werden, hat die Bekehrung zum Islam doch soviel Einfluss auf den Steinanbeter gehabt, dass er seinem heiligen Kieselstein den Titel eines Propheten Muhamed beilegt[1]). Wenn wir nach näher liegenden Beispielen suchen, so können wir den bösen Dämon Aeschma Daewa der alten persischen Religion verfolgen, wie er als Asmodeus in das Buch Tobias übergeht, später in den Teufelsgeschichten des Mittelalters eine Rolle spielt und seine Laufbahn im Diable boiteux von Lesage beendet. Sogar der aztekische Kriegsgott Huitzilopochtli findet sich als Dämon Vitzliputzli in dem Volksdrama von Dr. Faustus wieder.

Wenn auch einzelne Zeugnisse für eine directe Beziehung zwischen den Göttern zweier Völker sprechen, so besteht doch bei der ethnographischen Vergleichung der verschiedenen Religionen der Menschheit das einzig sichere und vernünftige Princip darin, die Identificirung von Gottheiten auf die Attribute, die sie für gewöhnlich besitzen, zu beschränken. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es zulässig, den Dendid des Weissen Nils mit dem arischen Indra zu vergleichen, in so weit beide Himmelsgötter und Regengötter sind; den aztekischen Tonatiuh mit dem griechischen Apollo, so weit beide Sonnengötter sind; den australischen Baiame mit dem skandinavischen Thor, so weit sie als Donnergötter gedacht werden. Unser gegenwärtiger Zweck, den Polytheismus als einen Zweig des Animismus darzustellen, erfordert aber nicht jene ausführliche Vergleichung der Systeme, die in einem Werke über die Religionen der ganzen Erde am Platze sein würde. Die grossen Götter lassen sich wissenschaftlich eintheilen und behandeln nach ihren Grundideen, nach den deutlich gekennzeichneten und verständlichen Vorstellungen,

[1]) *„Journ. Ind. Archip."* vol. I. pp. 33, 255, 275, 338; vol. II. p. 692.

die sie, oft unter dunklem Namen und mit gemischter und entstellter Persönlichkeit, repräsentiren sollen. Es wird jedoch genügen, die Aehnlichkeit des Princips darzulegen, nach welchem die niederen Rassen jene alten bekannten Typen der Gottheit gestalteten, mit denen wir schon in den Schuljahren in dem Pantheon der klassischen Mythologie bekannt wurden. Man wird bemerken, dass nicht alle, aber doch die hauptsächlichsten derselben einer ausdrücklichen Naturverehrung angehören, und diese mögen hier zuerst besprochen werden. Es sind Himmel und Erde, Regen und Donner, Wasser und Meer, Feuer, Sonne und Mond, die entweder als solche direct angebetet oder durch ihre besonderen Gottheiten belebt gedacht wurden, oder endlich diese Gottheiten wurden davon vollständig getrennt und in anthropomorphischer Gestalt verehrt — eine Gruppe von Vorstellungen, die ganz sicher nur auf den Principien des wilden Fetischismus beruht. Freilich sind die grossen Naturgötter gewaltig an Macht und von weitreichendem Einflusse, aber dies kommt nur daher, dass die Naturgegenstände, zu denen sie gehören, selbst unermesslich gross an Umfang oder Wirkungskraft sind; hervorragend und besonders mächtig unter den geringeren Fetischen, aber dennoch nur Fetische.

In der Religion der nordamerikanischen Indianer zeigt sich an dem Himmelsgotte selbst in höchst vollkommener Weise die allmähliche Verschmelzung des materiellen Himmels mit der göttlichen Persönlichkeit. In den ältesten Zeiten der französischen Colonisation beschreibt Pater Brebeuf, wie die Huronen die Erde, die Flüsse, die Seen, die gefährlichen Felsen, vor Allem aber den Himmel anbeteten, wobei sie glaubten, dass dies Alles belebt sei und dass mächtige Dämonen darin wohnten. Er erzählt, wie sie den Himmel direct mit seinem persönlichen Namen „Aronhiaté“ anredeten! So sagen sie, wenn sie Tabak als Opfer ins Feuer werfen, und wenn es der Himmel ist, dem sie es darbringen, „Aronhiaté! (Himmel!), sieh' mein Opfer an, habe Mitleid mit mir, hilf mir!“ Sie nehmen in allen Nöthen ihre Zuflucht zum Himmel und verehren ihn vor allen Wesen, da sie in ihm besonders etwas Göttliches zu erblicken glauben. Sie stellen sich im Himmel einen „Oki“ vor, d. h. einen Dämon oder eine Macht, welche die Jahreszeiten beherrscht und die Winde und Wellen lenkt. Sie fürchten seinen Zorn und rufen ihn zu Zeugen an, wenn sie ein wichtiges Versprechen geben oder einen Vertrag abschliessen; dabei sagen sie, der Himmel hört, was wir heute thun, und fürchten Strafe, wenn

sie ihr Wort brechen. Einer ihrer berühmten Zauberer sagte, der Himmel wird zornig werden, wenn die Menschen seiner spotten; wenn sie jeden Tag zum Himmel rufen Aronhiaté, aber ihm Nichts geben, so wird er sich an ihnen rächen. Die Etymologie spricht auch dafür, den göttlichen Himmel als die wahre Bedeutung der höchsten Gottheit der Irokesen, Taronhiawâgon des „Himmelentstammten" oder des „Himmelhalters" zu betrachten, dessen Fest um die Zeit des Wintersolstitiums fiel, und der die Rasse der Vorfahren aus dem Berge hervorbrachte, ihnen Jagd, Ehe und Religion lehrte, ihnen Getreide und Bohnen, Früchte, Kartoffeln und Tabak gab und sie auf ihren Wanderungen führte, als sie sich über das Land verbreiteten. So scheint bei den nordamerikanischen Stämmen die Vorstellung von dem persönlichen göttlichen Himmel nicht nur die Grundidee des „Herrn des Himmels", des Himmelsgottes zu bilden, sondern sie entwickelt sich in dem Grossen Geiste, der im Himmel wohnt, sogar zu einem noch allgemeineren Gottheitsbegriffe [1]). In Südafrika sprechen die Sulus vom Himmel als von einer Person, der sie die Macht, einen eignen Willen auszuüben, zuschreiben, und sie sprechen auch von einem Herrn des Himmels, dessen Zorn sie im Gewitter zu vernehmen glauben und durch Beten zu besänftigen suchen. In dem einheimischen Mährchen von der Suluprinzessin im Lande der Halbmenschen stellt das gefangene Mädchen den Himmel persönlich zur Rede, weil er nur auf ganz gewöhnliche Weise und nicht so, wie sie will, handele, um ihre Feinde zu vernichten:

„Höre, Himmel; gieb Acht; Mayoya, höre!
Höre, Himmel! Er donnert nicht mit lautem Donner.
Er donnert mit leisem Ton. Was thut er?
Er donnert, um Regen zu machen und anderes Wetter."

Darauf thürmen sich die Wolken wild zusammen; die Prinzessin singt wieder, es donnert fürchterlich, und der Himmel tödtet die Halbmenschen rings um sie her, nur sie selbst bleibt unbeschädigt [2]). In Westafrika herrscht ebenfalls der Himmelsgott, in dessen Attributen sich der Uebergang von der directen Vorstellung von einem persönlichen Himmel zu derjenigen von der höchsten schaffenden

[1]) *Brebeuf* in „*Rel. des Ind.*", 1636, p. 107; *Lafitau*, „*Moeurs des Sauvages Amériquains*" vol. I. p. 132. *Schoolcraft*, „*Iroquois*" p. 36 etc., 237. *Brinton*, „*Myths of New World*", pp. 48, 172. *J. G. Müller*, „*Amer. Urrelig.*" p. 119.

[2]) *Callaway*, „*Zulu Tales*" vol. I. p. 203.

Gottheit verfolgen lässt. So dient in Bonny ein und dasselbe Wort zur Bezeichnung von Gott, Himmel und Wolke; und in Aquapim ist Jankupong zugleich der höchste Gott und das Wetter. Von dieser letzteren Gottheit, dem Njankupon der Odschis, bemerkt Riis: Die Idee von ihm als einem höchsten Geiste ist dunkel und zweifelhaft und oft vermischt mit dem sichtbaren Himmel oder Firmament, mit der oberen Welt (sorro), welche ausserhalb des menschlichen Bereichs liegt; und daher wird dasselbe Wort auch für Himmel und Firmament, und sogar für Regen und Donner gebraucht[1]). Derselbe Uebergang von einem als göttlich verehrten Himmel zu der anthropomorphischen Gottheit desselben tritt in der Theologie der Tatarenstämme hervor. Der rohe Samojede macht kaum, wenn überhaupt, einen Unterschied zwischen dem sichtbaren persönlich gedachten Himmel und der Gottheit, die mit ihm unter einem und demselben Namen, Num, verbunden ist. Bei den höher cultivirten Finnen zeigen die kosmischen Attribute des Himmelsgottes, Ukko, des Alten, dieselbe ursprüngliche Natur; er ist der Alte des Himmels, der Vater des Himmels, der Träger des Firmaments, der Gott der Luft, der Wolkenbewohner, der Wolkentreiber, der Schäfer der Wolkenlämmchen[2]). Soweit das Zeugniss der Sprache, Ueberlieferung und Ceremonienwesen die Erinnerung an längst vergangene alte Vorstellungen aufrecht erhalten können, lässt sich auch in China in der höchsten Gottheit der Staatsreligion eine ähnliche theologische Entwicklung wahrnehmen. Tien, der Himmel, ist in persönlicher Gestalt der Schang-ti oder oberste Kaiser, der Herrscher des Universums. Die chinesischen Bücher mögen diese höchste Gottheit idealisiren, sie mögen sagen, dass sein Befehl das Schicksal ist, dass er die Guten belohnt und die Bösen bestraft, dass er die Menschen unter ihm liebt und beschützt, dass er sich in allem Geschehenden offenbart, dass er ein Geist voll durchdringender Einsicht, voll Furchtbarkeit und Majestät ist; aber sie können ihn doch nicht in so hohem Grade zu einer abstracten Himmelsgottheit verflüchtigen, dass Sprache und Geschichte ihn nicht immer noch als das, was er im Anfang war, als Tien den Himmel erkennen liessen[3]).

---

[1]) *Waitz*, *„Anthropologie“* Bd. II. p. 168 etc. *Burton*, *„W. and. W. fr. W. Africa“* p. 76.

[2]) *Castrén*, *„Finn. Myth.“* p. 7 etc.

[3]) *Plath*, *„Religion und Cultus der Alten Chinesen“* Theil I. p. 18 etc.; Theil II.

Mit Zeugnissen dieser Art steht auch die Geschichte des Himmelsgottes bei unserer indo-europäischen Rasse in vollkommenster Uebereinstimmung. Das Wesen, das der Arier ursprünglich anbetete, war nach Wordsworth's Schilderung

„... the whole circle of the heavens, for him
A sensitive existence and a God,
With lifted hands invoked and songs of praise" *).

Das Zeugniss der arischen Sprache in Bezug auf diesen Punkt ist von Professor Max Müller mit grosser Klarheit dargelegt worden. Auf der ersten Stufe ist der sanskritische Dyu (Dyaus), der glänzende Himmel, in so directem Sinne genommen, dass er die Idee des Tages repräsentirt, und dass man von Stürmen spricht, die an ihm auf- und abziehen; und das Griechische und Lateinische stehen an Bestimmtheit nicht zurück in Ausdrücken wie ἔνδιος, „in der freien Luft", εὔδιος, „bei heiterm Himmel, ruhig", sub divo, „in der freien Luft", sub Jove frigido, „unter kaltem Himmel" und jene anschauliche Beschreibung, die Ennius von dem klaren Firmamente giebt, das von Allen als Jupiter angerufen wird: —

„Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem."

Im zweiten Stadium steht Dyaus pitar, der Himmelsvater der Vedas, neben der Prithivî mâtar, der Erdmutter, auf einer hohen oder der höchsten Stufe unter den lichten Göttern. Dem Griechen ist er Ζεὺς πατήρ, der Himmelsvater, Zeus der Alles sehende, der Wolkensammler, der König der Götter und Menschen. Wie Max Müller schreibt: „Nichts konnte vom Himmel ausgesagt werden, das nicht in der einen oder der andern Form auch dem Zeus zugeschrieben wurde. Zeus war es, der regnete, donnerte, schneite, hagelte, der den Blitz herabsandte, der die Wolken versammelte, der die Winde losliess, der den Regenbogen aufbaute. Zeus ist der Ordner der Tage und Nächte, der Monate, Jahreszeiten und Jahre. Er ist es, der über den Feldern wacht, der reiche Ernten schickt und die Herden behütet. Wie der Himmel, so thront Zeus auf den höchsten

---

p. 32; *Doolittle, Chinese*, vol. II. p. 396. Siehe *Max Müller*, „*Lectures*", 2nd Series. p. 437. *Legge*, „*Confucius*" p. 100. — Weitere Zeugnisse für die Verehrung des Himmels als oberster Gottheit bei Wilden und Barbaren, siehe Kap. XVII.

*) „Der ganze Kreis des Himmels, der für ihn
Ein fühlend Wesen war, als Gott verehrt
Mit aufgehobener Hand und Lobgesang."

Bergen; wie der Himmel umarmt er die Erde; wie der Himmel ist er ewig und unwandelbar, der höchste der Götter. In guter wie in böser Beziehung sind Zeus der Himmel und Zeus der Gott in der Vorstellung der Griechen miteinander vermählt, die Sprache triumphirt über den Gedanken, die Ueberlieferung über die Religion." Derselbe arische Himmelsvater ist auch Jupiter, mit dem ursprünglichen Namen und der ursprünglichen Natur, die er besass, ehe ihn die Römer mit dem entliehenen Schmuck der griechischen Mythologie bekleideten und ihn den Ideen der klassischen Philosophie anpassten [1]). So vollzog sich in einer Nation wie in der anderen die grosse religiöse Entwicklung, welche den Vater Himmel zum Vater im Himmel machte.

Der Regengott ist sehr häufig Nichts weiter als der Himmelsgott in Ausübung einer besonderen Function, wiewohl er zuweilen eine mehr individuelle Form annimmt und sich in seinem Charakter einem allgemeinen Wassergott nähert. Die Dinkas am Weissen Nil scheinen in Folge einer Gedankenverbindung, welche den Besuchern ihres Landes wohl verständlich ist, ihren himmelbewohnenden Schöpfer mit dem Alles hervorbringenden Grossen Regen unter dem Namen Dendid zu identificiren; die höchste Gottheit bei den Damaras ist Omakuru, der Regengeber, der im fernen Norden wohnt; dem westafrikanischen Neger dagegen ist der Himmelsgott auch der Regengeber und verschmilzt in der Benennung mit dem Regen selber [2]). Pachacamac, der peruanische Weltschöpfer, hat die Regengöttin eingesetzt, um Wasser über das Land auszugiessen und Hagel und Schnee herabzuschicken [3]). Der aztekische Tlaloc war ohne Zweifel ursprünglich ein Himmelsgott, denn er hält den Donner und den Blitz in Händen; doch hat er besonders die Attribute des Wasser- und Regengottes angenommen; ebenso zeigt in Nicaragua der Regengott Quiateot (aztekisch quiahuitl = Regen, teotl = Gott), dem man Kinder opferte um Regen zu erlangen, seine weitere himmlische Natur darin, dass er auch den Donner

[1]) *Max Müller*, „*Lectures*", 2nd Series, p. 425; *Grimm*, „*D. M.*", Kap. IX; *Cicero, De Natura Deorum*, III, 4. Der Zusammenhang des Sanskritischen Dyu mit dem skandinavischen Tyr und dem angelsächsischen Tiw liegt vielleicht mehr in der Etymologie als im eigentlichen Begriff.

[2]) *Lejean*, „*Le Haut-Nil*" etc. in *Rev. D. M. Apr.* 1. 62. *Waitz*, „*Anthropologie*" Bd. II. p. 169. (*W. Afr.*), p. 416. (*Damaras*).

[3]) *Markham* „*Quichua Gr. and Dic.*" p. 9. *J. G. Müller* „*Amer. Urrel.*", pp. 318, 368.

und den Blitz sendet [1]). Der Regengott der Khonds ist Pidzu Pennu, den die Priester und Aeltesten mit Eiern, Arrak, Reis und einem Schafe geneigt zu machen suchen und mit höchst pathetischen Gebeten anrufen. Sie sagen ihm, wenn er kein Wasser geben wolle, so müsse das Land ungepflügt bleiben, die Saat werde in der Erde verdorren, ihre Kinder und ihr Vieh würden Hungers sterben, die Hirsche und die wilden Eber würden sich andere Aufenthaltsorte suchen, und dann, welchen Vortheil würde es denn dem Regengotte bringen, wenn er zögerte, wie wenig würde auch noch soviel Wasser helfen, wenn weder Menschen, noch Vieh, noch Saat übriggeblieben sei; so möge er, der im Himmel wohne, Wasser auf sie herab giessen durch sein Sieb, bis das Wild aus den Wäldern gedrängt in den Häusern Zuflucht suche, bis das Erdreich von den Bergen in die Thäler gespült sei, bis die Kochtöpfe von quellendem Reis bersten, bis die Thiere sich so reichlich an den grünen günstig gelegenen Orten sammeln, dass die Aexte der Männer stumpf werden von dem Schlachten des Jagdwildes [2]). Mit vollkommen meteorologischem Verständniss betrachten die Kolstämme von Tschota Nagpur ihre grosse Gottheit Marang Buru (Grosser Berg) als den Regengott; Marang Buru, einer der hervorragendsten Hügel auf dem Plateau bei Lodmah in Tschota Nagpur ist die Gottheit selbst, oder ihr Wohnsitz. Vor dem Herannahen des Regens steigen die Weiber auf den Hügel, von den Frauen der Pahans geführt, von Mädchen mit Trommeln begleitet, um Opfergaben an Milch und Belblättern hinaufzubringen und sie auf den platten Fels auf dem Gipfel niederzulegen. Dann knieen die Weiber der Pahans mit aufgelösten Haaren nieder und rufen die Gottheit an, indem sie dieselbe bitten, der Ernte rechtzeitigen Regen zu geben. Bei der Wiederholung dieses Gebets schütteln sie heftig mit dem Kopfe, bis sie sich in eine Art Raserei und unfreiwillige Bewegung hineingearbeitet haben. So fahren sie mit wilden Geberden fort, bis ihnen eine Wolke zu Gesicht kommt; dann springen sie auf, nehmen die Trommeln und tanzen auf dem Felsen den Kurrun, bis sie Marang Burus Antwort in dem fernen Rollen des Donners vernehmen; dann kehren sie hocherfreut nach Hause zurück. Sie müssen fastend zum Berge hinauf gehen und dort bleiben, bis ein „Geräusch von reichlichem Regen“

[1]) *J. G. Müller „Amer. Urrel.“* pp. 496—99; *Oviedo „Nicaragua“* pp. 40, 72.

[2]) *Macpherson „India“* pp. 89, 355.

hörbar wird, worauf sie herabsteigen um zu essen und zu trinken. Man sagt, dass der Regen immer vor Abend komme, doch scheinen die alten Weiber sich selber den Augenblick auszuwählen, wo sie mit Fasten beginnen[1]). An Ukko, den Himmelsgott, wendeten sich die Finnen in alter Zeit mit Gebeten, wie das folgende:

Ukko, Du, o Gott dort oben,
Du, o Vater in dem Himmel,
Der Du in den Wolken waltest
Und die Wölklein alle lenkest:
Sende Regen von dem Himmel,
Lass die Wolken Honig träufeln,
Dass die Aehren sich erheben,
Dass die Saaten munter rauschen[2]).

Ganz ähnlich waren die klassischen Vorstellungen von Zeus *ὑέτιος*, Jupiter Pluvius. Sie stellen sich in typischer Form in dem berühmten athenischen Gebete dar, das von Marcus Aurelius berichtet wird, „Regne, Regne, lieber Zeus, auf das Saatland der Athener und auf die Gefilde!“[3]), und in der Klage des Petronius Arbiter über die Irreligiosität seiner Zeit heisst es, dass keiner glaube, Himmel sei Himmel, dass keiner ein Fasten einhalte, keiner sich auch nur ein Haar um Jupiter kümmere, sondern dass Alle mit zusammengekniffenen Augen ihren Reichthum überzählten. Vormals gingen die Frauen in ihren Stolen auf den Hügel mit nackten Füssen, mit aufgelöstem Haar und mit reinem Herzen, und baten den Jupiter um Wasser; dann habe es sogleich Krüge voll geregnet, damals oder nie, und sie alle seien triefend wie die Mäuse (pudelnass) nach Hause zurückgekehrt[4]). Wenn in späterer Zeit die Felder des mittelalterlichen Ackersmannes vor Wassermangel vertrockneten, so übertrug er die Functionen des Regengottes auf verschiedene Schutzheilige und suchte mit Procession und Litanei Hülfe bei St. Petrus oder St. Jakobus, oder, in engerem Anschluss an die Mythologie, bei der Königin des Himmels. Was uns selber

[1]) *Dalton, Kols,* in „*Tr. Eth. Soc.*“ vol. VI. p. 34. Vgl. 1. Könige XVIII.

[2]) *Castrén* „*Finn. Myth.*“ p. 36; *Kalewala, Rune* II, 317.

[3]) „*Εὐχὴ Ἀθηναίων, ὗσον, ὗσον, ὦ φίλε Ζεῦ, κατὰ τῆς ἀρούρας τῶν Ἀθηναίων καὶ τῶν πεδίων.*“

[4]) *Petron. Arbitr. Sat.* XLIV. „*Antea stolatae ibant nudis pedibus in clivum, passis capillis, mentibus puris, et Jovem aquam exorabant. Itaque statim urceatim plovebat: aut tunc aut nunquam; et omnes redibant udi tamquam mures.*“ Siehe *Grimm,* „*D. M.*“, p. 160.

anbetrifft, so ist es uns vergönnt gewesen, die Zeit zu erleben, wo die Menschen sich scheuen, selbst an die höchste Gottheit die althergebrachten Regengebete zu richten, denn der Regenfall hat das Gewand des Uebernatürlichen abgestreift und ist unter der Hand der Naturwissenschaft mit Meeresströmungen und Jahreszeiten auf eine Stufe gestellt worden.

Die Stellung des Donnergottes in der polytheistischen Religion ist derjenigen des Regengottes ähnlich, in vielen Fällen bis zu vollständiger Uebereinstimmung. Aber sein Charakter ist eher Zorn als Wohlthätigkeit, ein Charakter, den wir uns kaum noch vorzustellen vermögen, da der beängstigende Schrecken des Gewitters, der den Wilden erbleichen macht, auf uns seinen Einfluss verloren hat, und wir darin nicht die Offenbarung des göttlichen Zornes, sondern nur die Wiederherstellung des elektrischen Gleichgewichts erblicken. Nordamerikanische Stämme, wie die Mandanen, hörten im Donner den Flügelschlag und sahen im Blitz die leuchtenden Augen jenes gewaltigen Himmelsvogels, der dem grossen Manitu zugehört oder gar er selber ist[1]). Die Dakotas konnten an einem Orte mit Namen Donnerspur in der Nähe der Quelle des St. Petersflusses die Fusstapfen des Donnervogels fünf und zwanzig (engl.) Meilen getrennt von einander zeigen. Es ist bemerkenswerth, dass die Vorstellungen der Sioux über Donnervögel u. dergl. auch einen ausserordentlich brauchbaren Schlüssel für die grosse Donnerkeilmythe darbieten, die in so vielen Ländern wiederkehrt. Sie glauben, dass der Blitz, wenn er in die Erde fahre, dort in allen Richtungen Donnerkeile verstreue, die in Kieselsteinen u. s. w. bestehen, und für diese Vorstellung haben sie den ganz vernünftigen Grund, dass diese Quarzsteine in der That einen Funken von sich geben, wenn man sie schlägt. In einem Berichte über gewisse caribische Gottheiten, die früher Menschen waren und jetzt in Sterne verwandelt sind, findet sich auch der Name von Savacou, der in einen grossen Vogel verwandelt wurde; er ist der Leiter des Sturmwindes und des Donners, er bläst Feuer durch ein Rohr, und das ist der Blitz, er giebt den grossen Regen. Rochefort beschreibt die Wirkung eines Gewitters auf die zum Theil europäisirten Cariben Westindiens vor zwei Jahrhunderten. Wenn sie sein Herannahen be-

[1]) *Pr. Max. v. Wied*, „*N. Amer.*" Bd. II. pp. 152, 223; *J. G. Müller*, p. 120; *Waitz*, Bd. III, p. 179.

merken, sagt er, so begeben sie sich eilig in ihre Hütte und setzen sich auf ihren kleinen Sesseln in der Küche nebeneinander ans Feuer; dann verbergen sie ihr Gesicht, stützen den Kopf auf die Hände und die Kniee und fangen an zu weinen und in ihrem Jargon zu lamentiren: „Maboya mouche fache contre caraïbe", d. h. Maboya (der böse Dämon) ist sehr zornig auf die Cariben. Dasselbe sagen sie auch, wenn ein Sturmwind heraufkommt, und hören in der Ausübung dieses traurigen Gebrauchs nicht eher auf, als bis das Unwetter vorüber ist; ihr Erstaunen findet kein Ende, dass die Christen bei diesen Gelegenheiten nicht ebensolche Bekümmerniss und Furcht zur Schau tragen [1]). Die Tupistämme in Brasilien bieten das Beispiel einer Rasse, bei welcher sich der Donner oder der Donnerer, Tupan, mit seinen himmlischen Flügeln schlagend und in himmlischem Lichte glänzend, zu dem Repräsentanten der höchsten Gottheit ausbildete, deren Name bei ihren christlichen Nachkommen noch jetzt mit Gott gleichbedeutend ist [2]). In Cumana war es die Sonne, deren Zorn durch Donner und Blitz bezeugt wurde, während in dem Bezirke der Dabaiba, der grossen Göttermutter, diese selbst es war, die auf diese Weise ihr Volk für die Vernachlässigung der Opfer bestrafte [3]). Eine mächtige und weitverehrte Gottheit in Peru war Catequil, der Donnergott, der Sohn des Himmelsgottes, der die indianische Rasse aus der Erde hervor brachte, indem er sie mit seinem goldenen Spaten herauswarf, der im Leuchten des Blitzes und im Rollen des Donners die kleinen runden glatten Donnersteine aus seiner Schlinge schleudert, die in den Dörfern als Feuerfetische und Zaubermittel zur Entzündung der Liebesflamme geschätzt sind [4]).

In Afrika können wir dem Sulu, der in Donner und Blitz die directe Thätigkeit des Himmels oder Herrn des Himmels erblickt, den Joruba gegenüberstellen, welcher sie nicht Olorun, dem Herrn des Himmels, sondern einer niederen Gottheit, Schango, dem Donnergotte, zuschreibt, den man auch Dzakuta, den Steinwerfer nennt, denn er ist es, der (wie bei so vielen andern Völkern, die ihre Steinzeit schon längst hinter sich haben) die steinernen Beile

[1]) *De la Borde* „*Caraibes*" p. 530; *Rochefort* „*Iles Antilles*" p. 431.

[2]) *De Laet.* „*Novus Orbis*" XV, 2. *Waitz*, Bd. III. p. 417; *J. G. Müller*, p. 270.

[3]) Ebendaselbst, p. 421.

[4]) *Brinton*, p. 153. *Herrera* „*Indias Occidentales*" Dec. v. 4. *J. G. Müller*, p. 327. Siehe *Prescott* „*Peru*" Bd. I. p. 86.

vom Himmel herabschleudert, die man in der Erde findet und als heilige Gegenstände aufbewahrt [1]). In der Religion der Kamtschadalen wohnt Billukai, an dessen Gewand der Regenbogen den Saum bildet, mit vielen anderen Geistern in den Wolken und sendet Donner und Blitz und Regen herab [2]). Bei den Osseten im Kaukasus heisst der Donner Ilya, in dessen Namen Mythologen eine christliche Tradition von Elias wiederfinden wollen, dessen feurigen Wagen man allerdings anderswo mit dem des Donnergottes identificirt hat; auch die höchste Spitze auf Aegina, einst der Sitz des panhellenischen Zeus, wird jetzt der St. Eliasberg genannt. Bei gewissen muhamedanischen Schismatikern ist es sogar der historische Ali, der Vetter des Propheten, der in den Wolken thront, wo der Donner seine Stimme ist und der Blitz die Geissel, mit der er die Gottlosen schlägt [3]). Unter der turanischen oder tatarischen Rasse zeigt der europäische Zweig derselben am deutlichsten die Gestalt des Donnergottes ausgebildet. Bei den Lappen scheint Tiermes der Himmelsgott gewesen zu sein, der besonders als Aidscha, der Donnergott, vorgestellt wurde; von Alters her dachten sie sich den Donner (Aidscha) als ein lebendes Wesen, das in der Luft schwebe und den Reden der Menschen lausche, wobei er diejenigen erschlägt, die von ihm in unziemlicher Weise reden; oder, wie Manche sagten, der Donnergott ist der Feind der Zauberer, die er aus dem Himmel treibt und schlägt, und dann hören die Menschen in den Donnerschlägen das Klirren seiner Pfeile, die er von seinem Bogen, dem Regenbogen absendet. In der finnischen Poesie ist der Himmelsgott Ukko mit ähnlichen Attributen geschildert. Die Runen nennen ihn den Donnerer, er spricht durch die Wolken, sein feuriges Hemd ist die düsterschimmernde Gewitterwolke, wir hören von seinen Steinen und seinem Hammer, er schleudert sein feuriges Schwert, dass es funkelt, oder er spannt seinen mächtigen Regenbogen, Ukkos-Bogen, um die feurigen Kupferpfeile abzuschiessen, mit denen er die Gebete der Menschen erfüllen und ihre Feinde erschlagen soll. Oder, wenn es dunkel ist in seinem himmlischen Hause, so schlägt

---

[1]) *Bowen* „*Yoruba Lang.*" p. XVI. in „*Smithsonian Contr.*", vol. I. Siehe *Burton* „*Dahome*" vol. II. p. 142. Einzelheiten über Donnerkeile etc. in „Urgeschichte der Menschheit", Kap. 8.

[2]) *Steller*, „Kamtschatka", p. 266.

[3]) *Klemm* „*C. G.*" Bd. IV, p. 85 (Osseten etc.). S. *Welcker*, Bd. I, p. 170. *Grimm*, „*D. M.*", p. 158. *Bastian* „*Mensch*" Bd. II. p. 423 (Ali-Secte).

er Feuer an, und das ist der Blitz. Bis auf diesen Tag nennen die Finnen ein Gewitter einen „Ukko“ oder einen „Ukkonen“, d. h. „einen kleinen Ukko“, und wenn es blitzt, so sagen sie: „Da schlägt Ukko Feuer an“[1]).

Was ist ferner die arische Vorstellung vom Donnergotte Anderes, als die poetische Ausbildung der Ideen, welche sich von jener wilden Stufe her vererbt hatten, die von den Ariern ursprünglich eingenommen worden war? Der hinduische Donnergott ist der Himmelsgott Indra, Indra's Bogen ist der Regenbogen, Indra schleudert die Donnerkeile, er erschlägt seine Feinde, er vernichtet die Drachenwolken, der Regen strömt zur Erde nieder, und die Sonne scheint von Neuem. Die Vedas sind voll von Indra's Ruhme: „Jetzt will ich singen die Heldenthaten Indra's, die der Blitzschleuderer zuerst vollbracht hat. Er erschlug Ahi, darauf ergoss er die Wasser; er trennte die Flüsse von den Bergen. Er erschlug Ahi, der auf dem Berge gelagert; Tvaschtar schmiedete für ihn das ruhmvolle Geschoss.“ — „Schärfe, mächtiger Indra, die wuchtige und starke rothe Waffe gegen die Feinde.“ — „Möge die Axt (der Donnerkeil) erscheinen mit dem Lichte; möge sie roth aufflammen in hellem Glanze.“ — „Wenn Indra wieder und immer wieder seinen Donnerkeil schleudert, dann glauben sie an den glänzenden Gott.“ Auch ist Indra keineswegs nur einer der grossen Götter des alten indischen Pantheons, sondern er ist die eigentliche Schutzgottheit der in Indien eindringenden Arier, auf dessen Hülfe sie blicken in ihren Kämpfen mit den dunkelhäutigen Stämmen des Landes. „Die Dasyus vernichtend, beschützte Indra die arische Farbe.“ — „Indra beschützte in der Schlacht seine arischen Verehrer, er unterwarf die Gesetzlosen der Gewalt Manus, er besiegte die schwarze Haut“[2]). Dieser hinduische Indra ist ein Sprössling des Himmels, des Dyaus. In der griechischen Religion erscheint Zeus selber als Zeus Keraunenios, der Lenker des Blitzes, der von dem wolkenumhüllten Gipfel des Ida oder des Olympos herab donnert. In ähnlicher Weise ist bei den Römern der Jupiter Capitolinus auch zugleich Jupiter Tonans

„Ad penetrale Numae, Capitolinumque Tonantem“[3]).

[1]) *Castrén*, „*Finn. Mythologie*“, p. 39 etc.

[2]) „*Rig-Veda*“, I, 32. 1, 55. 5, 130. 8, 165; III, 34. 9; VI. 20; X. 43. 9, 89. 9; *Max Müller*, „*Lectures*“, 2nd. S. p. 427; „*Chips*“, vol. I, p. 42, vol. II, p. 323. Siehe *Muir*, „*Sanskrit Texts*“.

[3]) *Homer*, *Il.* VIII, 170, XVII, 595; *Ovid. Fast*, II, 69. S. *Max Müller*, „*Lectures*“, l. c.; *Welcker*, „*Griech. Götterl.*“, Bd. II. p. 194.

So war es auch sehr zutreffend, wenn in Beschreibungen der alten slavischen Nationen gesagt wurde, dass sie den Jupiter Tonans als ihren höchsten Gott verehrten. Er war der wolkenbewohnende Himmelsgott, seine Waffe der Donnerkeil, der Blitzstrahl, sein Name Pernn, der Donnerer (Perkun, Perkunas). In Litthauen heisst der Donner selbst Perkun; in früheren Zeiten rief der Landmann, wenn er den Donner rollen hörte, „Dewe Perkune apsaugog mus!" — „Gott Perkun verschone uns!" und noch heute sagt er „Perkunas gravja!" — „Perkun donnert!", oder „Wezzajs barrahs!" — „Der Alte brummt!"[1]) Die alte germanische und skandinavische Götterlehre machte aus dem Donner, Donar, Thor, eine besondere Gottheit, welche Wolken und Regen beherrschte und ihren zermalmenden Hammer durch die Luft schwang. Er herrschte hoch im Himmel der Sachsen, bis die Zeit kam, wo die zum Christenthum Bekehrten ihn in feierlicher Weise abschwören mussten: „ec forsacho Thunare!" — „ich entsage dem Donner." Jetzt lebt er hauptsächlich nur noch in Eigennamen fort, wie in Donnersberg, Thorwaldsen, Donnerstag[2]).

In dem Polytheismus der niederen wie der höheren Rassen sind ferner auch die Windgötter nicht unbekannt. Die Winde selbst, und besonders die vier Winde aus den vier Himmelsrichtungen haben Namen und Gestalt von persönlichen Gottheiten, während über ihnen eine Gottheit von höherem Range, ein Windgott, Sturmgott, Luftgott, oder der mächtige Himmelsgott selber steht und die leichte Brise wie den starken Wind und den Sturm erregt oder lenkt. Wir haben bereits aus der Mythologie der nordamerikanischen Algonkins als Beispiel die vier Winde aufgeführt, deren eingeborene Legenden im „Hiawatha" ihren poetischen Ausdruck gefunden haben; es sind Mudjekeewis, der Vater der Winde des Himmels und seine Kinder, Wabun der Ostwind, der Morgenbringer; der träge Schawondasee, der Südwind; der wilde und rauhe Nordwind, der trotzige Kabibonokka. Vom religiösen Gesichtspunkte betrachtet, entsprechen diese mächtigen Wesen den vier grossen Manitus, denen die Delawaren Opfer darbrachten, dem Westen, Süden, Osten und Norden; die Irokesen dagegen erkannten eine Gottheit von grösserer Gewalt, Gäoh, den Geist der Winde an, welcher dieselben in den Bergen, in der Heimat der Winde, gefangen hält[3]). Ellis beschreibt die

[1]) *Hanusch*, „*Slaw. Myth.*", p. 257.

[2]) *Grimm*, „*D. M.*", Kap. VIII. *Edda; Gylfaginning*, 21, 44.

[3]) *Schoolcraft*, „*Algic. Res.*", vol. I, p. 139, vol. II, p. 214; *Loskiel*, part I,

polynesischen Windgötter folgendermassen: „Die Häupter derselben waren Veromatautoru und Tairibu, Bruder und Schwester der Kinder Taaroas; ihre Wohnung befand sich in der Nähe des grossen Felsens, welcher der Grundstein der Welt war. Orkane, Stürme und alle verderblichen Winde waren, wie man glaubte, mit ihnen verwandt und wurden von ihnen angewendet, um diejenigen zu bestrafen, welche die Verehrung der Götter vernachlässigten. Bei stürmischem Wetter flehte sie der vom Sturm bedrängte Seemann oder seine Freunde auf dem Lande um Erbarmen an. Freigebige Geschenke, glaubte man, würden jederzeit eine Windstille zu Wege bringen; wenn auch das erste vielleicht fehlschlüge, so seien die folgenden des Erfolges gewiss. Zu demselben Mittel, wenn auch mit weniger Sicherheit, griff man, um einen Sturm heraufzubeschwören. So oft die Bewohner einer Insel hörten, dass ihnen ein Einfall von Seiten anderer Insulaner drohte, brachten sie diesen Gottheiten sofort reiche Gaben und flehten sie an, die feindliche Flotte durch Sturm zu vernichten, sobald sie in See gegangen sein würde. Einige der intelligentesten Leute glauben noch, dass früher böse Geister grosse Gewalt über die Winde besassen, und sagen, dass es seit der Abschaffung der Idolatrie keine so furchtbaren Stürme mehr gebe, als man früher erlebt habe. Auch der grosse Gott Maui erscheint als Windgott und vermehrt dadurch noch die Mannigfaltigkeit seines räthselhaften Himmels- und Sonnencharakters. In Tahiti wurde er mit dem Ostwind intentificirt; auf Neuseeland hält er alle Winde ausser dem Westwind in Händen, oder er sperrt sie in ihre Höhlen ein, indem er grosse Steine vor die Oeffnungen wälzt; nur den Westwind kann er nicht fangen oder einschliessen, und daher bläst derselbe fast ohne Unterbrechung [1]). Für den Kamtschadalen ist es Billukai, der Himmelsgott, der herabkommt und mit seinem Schlitten über die Erde fährt, dessen Spuren die Menschen in dem vom Winde getriebenen Schnee wahrnehmen können [2]). In der finnischen Mythologie finden

p. 43; *Waitz*, Bd. III, p. 190; *Morgan*, „*Iroquois*", p. 157; *J. G. Müller*, p. 56; weitere amerikanische Beispiele bei *Brinton*, „*Myths of New World*", pp. 50, 74; *Cranz*, „*Grönland*", p. 267 (Sillagiksartok, der Wettergeist); *De la Borde*, „*Caraibes*"; p. 530 (der Caribenstern Curumon erregt die Wellen und stürzt Canoes um).

[1]) *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, p. 329 (vgl. den Sturmgott Tawhirimatea der Maoris, *Grey*, „*Polyn. Myth.*", p. 5); *Schirren*, „*Wandersage der Neuseeländer*" etc., p. 85; *Yate*, „*New Zealand*", p. 144. S. auch *Mariner*, „*Tonga Islands*", vol. II, p. 115.

[2]) *Steller*, „*Kamtschatka*", p. 266.

sich zwar auch Andeutungen von untergeordneten Windgöttern, der grosse Lenker aber von Wind und Sturm ist für den Finnen Ukko, der Himmelsgott [1]; der Esthe dagegen blickte mehr auf Tuule-ema, die Windmutter, und wenn der Wind heult, so sagt man noch heute: „Die Windesmutter weint, wer weiss, welche Mütter nachher weinen werden" [2]. Beispiele der Art aus der allophylischen Mythologie [3] zeigen Typen, welche sich bei den arischen Rassen in vollem Umfange ausgebildet finden. In den vedischen Hymnen schleudern die Sturmgötter, die Maruts, die Wolken durch die wogende See; Indra, der Himmelsgott, mit den schnellen Maruts, welche alle Hindernisse durchbrechen, findet die lichten Kühe, die Tage, in ihren sicheren Verstecken [4]. Aber die personificirende Phantasie des Indianers in den Erzählungen von dem tanzenden Pauppukkeewis, dem Wirbelwind, oder von jenem trotzigen und unstäten Helden Manabozho, dem Nordwestwinde, reichen doch keineswegs an die Beschreibung der Ilias, wo Achilles den Boreas und den Zephyros mit Libationen und Opfergelübden anruft, den Scheiterhaufen des Patroklos zur Flamme anzublasen: —

> „Die hurtige Iris
> „Hörte seine Gelübd' und kam als Botin den Winden.
> „Sie nun sassen gesellt in des sausenden Zephyros Wohnung,
> „Froh am festlichen Schmaus; und Iris, fliegenden Laufes,
> „Trat auf die steinerne Schwell'. Als jene sie sahn mit den Augen,
> „Sprangen sie alle vom Sitz, und neben sich lud sie ein Jeder.
> „Doch sie weigerte sich des gebotenen Sitzes und sagte," etc.

Aeolus mit den Winden, die in seiner Höhle eingeschlossen sind, nimmt dieselbe Stelle ein, wie der Geist der Winde bei den Indianern und der Maui der Polynesier. Mit sinnreicher Anpassung an den Naturmythus und sogar an die moralische Parabel werden die Harpyen, die Windstösse, welche die wirbelnden Nebelwolken in rasender Eile mit sich fortreissen und sie durcheinander werfen und zusammenballen, zu jenen gräulichen Vogelungeheuern, die an die Tafel des Phineus gesandt wurden, um seine leckeren Speisen zu benagen und zu besudeln [5]. Wenn wir bei den Ariern der

[1] *Castrén*, „*Finn. Mythol.*", pp. 37, 68.

[2] *Boecler*, pp. 106, 147.

[3] Siehe auch *Klemm*, „*Cultur-Gesch.*", Bd. IV, p. 85 (der cirkassische Wassergott und Windgott).

[4] *Rig-Veda*", (tr. by Max Müller), I, 6, 5, 19, 7.

[5] *Homer*, *Il.* XXIII, 192, *Odyss.* XX, 66, 77; *Apollon. Rhod. Argonautica*;

idealen Erhabenheit nach einen Sturmgott auswählen wollen, so müssen wir ihn ohne Frage suchen in

„der Halle, wo Runen-Odin
„Seinen Kriegssang heult dem Winde" (Gray).

Jakob Grimm hat Odin oder Woden als „die alldurchdringende, schaffende und bildende Kraft" definirt. Aber wir können den barbarischen Verehrern des Gottes kaum solche abstracte Vorstellungen zuschreiben. Ebensowenig dürfen wir seine wirkliche Natur in den Legenden suchen, welche ihn zu einem historischen Könige der Nordmänner, zu einem „Othinus rex" erniedrigen. Man sehe den Allvater, wie er wolkenumhüllt auf seinem Himmelssitze thront, und man wird an ihm die Attribute des Himmelsgottes erkennen. Man höre, wie der Bauer von dem rasenden Sturme sagt, „das ist Odin, der vorüberfährt"; man verfolge den mythologischen Uebergang von Woden's Sturmwind zu dem „Wüthenden Heer", dem „Wilden Jäger" unsrer eigenen grossen Sturmmythe, und man wird die alte teutonische Gottheit in ihrer Thätigkeit als Wolkenversammler, als Sturmgott, wiedererkennen[1]). Bei „dem rohen kärnthener Bauern" zeigt sich ein Ueberrest von einer noch früheren Stufe der geistigen Entwicklung, wenn er eine hölzerne Schüssel mit verschiedenen Speisen vor seinem Hause auf einen Baum setzt, um den Wind zu füttern, damit er ihm kein Leid zufüge. In Schwaben, Tyrol und der Oberpfalz wird bei heftigem Sturm ebenfalls der Wind gefüttert, indem man ihm einen Löffel oder eine Handvoll Mehl entgegen wirft, in der Oberpfalz mit den Worten: „Da Wind, hast Du Mehl für Dein Kind, aber aufhören musst Du!"[2]).

Die Erdgottheit nimmt ebenfalls eine wichtige Stelle in der polytheistischen Religion ein. Die Algonkins pflegten der Mesukkummik Okwi, der Erde, der Mutter von Allen, Medicinlieder zu singen. Ihrer Sorge (und sie muss immer zu Hause in ihrer Wohnung sein) wurden die Thiere anvertraut, deren Fleisch und Haut dem Menschen zur Nahrung und Kleidung dient, ebenso die Wurzeln und Heilmittel von besonderer Kraft, Krankheiten zu heilen und Wild zur Zeit des Hungers zu tödten; daher graben gute In-

---

Apollodor. I, 9, 21; *Virg. Aen.* I, 56; *Welcker*, „*Griech. Götterl.*", Bd. I, p. 707, Bd. III, p. 67.

[1]) *Grimm*, „*Deutsche Mythol.*", pp. 121, 871.

[2]) *Wuttke*, „*Deutsche Volksabergl.*", p. 86.

dianer niemals die Wurzeln aus, von denen ihre Arzeneien gemacht werden, ohne eine Opfergabe für Mesukkummik Okwi in die Erde zu legen [1]). In der Reihe der Fetisehgottheiten peruanischer Stämme nahm die Erde, als Mamapacha, Mutter Erde, angebetet, nächst Sonne und Mond einen hohen Rang in dem Pantheon der Incas ein, und zur Erntezeit brachte man ihr gemahlenes Korn und Chicha-Libationen, damit sie eine gute Ernte verleihen möge [2]). Im Wesentlichen derselbe Glaube findet sich in Aquapim in Westafrika; zuerst kommt der höchste Gott am Firmamente, dann die Erde als die allgemeine Mutter, dann der Fetisch. Wenn der Neger ihnen vor irgend einem grösseren Unternehmen seine Libation darbringt, so ruft er diese Trias mit folgenden Worten an: „Schöpfer! komm, trinke! Erde! komm, trinke! Bosumbra! komm, trinke!“ [3])

Unter den Eingeborenen von Indien zeigen die Bygahstämme von Seonee eine deutliche Verehrung der Erde. Sie nennen sie „Mutter Erde“ oder Dhurteemah, und ehe sie beten oder ihre Nahrung verzehren, die stets als ein tägliches Opfer betrachtet wird, bringen sie unabänderlich einen Theil davon der Erde dar, bevor sie den Namen irgend einer anderen Gottheit gebrauchen [4]). Von allen Religionen der Welt weist vielleicht keine der Erdgöttin eine so bedeutende Stellung und Function an, wie die der Khonds von Orissa. Boora Pennu oder Bella Pennu, der Lichtgott oder Sonnengott, erschuf Tari Pennu, die Erdgöttin, zu seiner Gemahlin, und von ihr stammen alle übrigen grossen Götter. Aber es erhob sich Streit unter den mächtigen Göttereltern, und es wurde fortan das Werk des Weibes, die gute Schöpfung ihres Gatten zu durchkreuzen und alle physischen und moralischen Uebel hervorzurufen. So wird sie von der Sekte der Sonnenanbeter als böse Gottheit verabscheut. Aber ihre eigene Sekte, die der Erdanbeter, scheint echtere und ursprünglichere Ideen über ihre Natur zu hegen. Die Functionen, welche sie ihr zuschreiben, und die Riten, mit denen sie dieselbe geneigt zu machen suchen, enthüllen sie als die Erdmutter, die von einem fast ausschliesslich ackerbauenden

---

[1]) *Tanner's* „*Narrative*“, p. 193; *Loskiel*, l. c.; s. auch *Rochefort*, „*Iles Antilles*“, p. 414; *J. G. Müller*, p. 178 (Antillen).

[2]) *Garcilaso de la Vega*, „*Commentarios Reales*“, I, 10; *Rivero* u. *Tschudi*, p. 161; *J. G. Müller*, p. 369.

[3]) *Waitz*, „*Anthropologie*“, Bd. II, p. 170.

[4]) „*Report of Ethnological Comittee Jubbulpore Exhibition*“, 1866—1867; *Nagpore*, 1868, part II, p. 53.

Volke zur äussersten Höhe der Göttlichkeit erhoben wurde. Sie war es, die durch Tropfen ihres Blutes den weichen schlammigen Boden in feste Erde verwandelte; daher lernten die Menschen ihr menschliche Opfer darbringen, und die ganze Erde wurde fest; Weiden und Saatfelder wurden gepflegt und mit ihnen zugleich Hornvieh, Schafe und Geflügel zum Dienste des Menschen; die Jagd kam auf, es gab Eisen und Pflugscharen, Eggen und Aexte, und den Saft des Palmbaums; und die Söhne und Töchter der Menschen entbrannten in Liebe zu einander und gründeten neue Haushalte, und so entstand die Gesellschaft mit ihren Beziehungen von Vater und Mutter, Weib und Kind, und mit dem Verhältniss zwischen Herrscher und Unterthan. Die Erdgöttin der Khonds war es, welche mit jenen scheusslichen Opfern geneigt gemacht wurde, deren Unterdrückung erst in die Zeit der späteren indischen Geschichte fällt. Mit Tänzen und trunkenen Orgien und mit einem Mysterienspiel, das in dramatischem Dialog den Zweck des Ritus darlegte, brachte der Priester der Tari Pennu ihre Opfer dar und flehte um Kinder und Vieh, um Geflügel, eherne Töpfe und alle sonstigen Güter; jeder Mann und jede Frau sprachen einen Wunsch aus, dann rissen sie den Opfersklaven in Stücke und streuten dieselben über die Felder, die sie befruchtet haben wollten [1]. Auch in Nordasien, bei den tatarischen Rassen, tritt diese Thätigkeit der Erdgottheit deutlich und bestimmt hervor. So steht die Erde in der Naturverehrung der Tungusen und Buräten in der Reihe der grösseren Gottheiten. Besonders interessant aber ist es, bei den Finnen einen Uebergang zu beobachten, der dem eben erwähnten vom Himmel zum Himmelsgotte ähnlich ist. In der Bezeichnung Maa-emä, Mutter Erde, die auch der Erde selbst beigelegt wird, lässt sich anscheinend ein Ueberlebsel aus der Stufe der directen Naturverehrung verfolgen, während der Uebergang zu einem persönlichen, göttlichen Wesen, das man sich als Bewohner und Beherrscher der Materie dachte, durch den Gebrauch des Namens Maan emo, Erdenmutter, für die alte unterirdische Gottheit bezeichnet wird, welche die Menschen anriefen, das Gras zum Treiben zu bringen und tausendfache Aehren spriessen zu lassen, oder gar selber aus der Erde hervorzusteigen und ihnen Kraft zu verleihen. Die Analogie anderer Mythologien steht in Uebereinstimmung mit der Definition des Götterpaares, das in der finnischen Theologie herrscht; wie

[1] *Macpherson*, „*India*“, chap. VI.

Ukko, der Grossvater, der Himmelsgott ist, so ist seine Gattin Akka, die Grossmutter, die Himmelsgöttin[1]). So steht auch in der alten chinesischen Naturverehrung die persönliche Erde unter dem Himmel. Tien und Tu sind in den Nationalriten eng mit einander verbunden, und die Idee von diesem Götterpaar als den allgemeinen Ureltern hat jedenfalls, wenn sie nicht eine ursprüngliche Vorstellung der chinesischen Theologie ist, in dem klassischen Symbolismus der Chinesen ihre Entwicklung gefunden. Himmel und Erde empfangen ihre feierlichen Opfer nicht aus der Hand gewöhnlicher Sterblicher, sondern von dem Sohne des Himmels, dem Kaiser, und von seinen grossen Vasallen und Mandarinen. Dennoch ist ihre Verehrung eine nationale; das Volk betet sie an und opfert ihnen bei ihrem Herbstfeste Weihrauch auf den Spitzen der Berge; von Candidaten, die sich bei der Prüfung mit Erfolg beworben haben, werden sie hoch verehrt, und das Niederwerfen von Braut und Bräutigam vor dem Vater und der Mutter aller Dinge, die „Verehrung von Himmel und Erde", bildet die wichtigste Ceremonie bei einer chinesischen Heirat[2]).

Die vedischen Hymnen sprechen von der Göttin Prithivî, der weiten Erde, und in den alten Strophen derselben flehen noch heute die modernen Brahmanen zur Mutter Erde und dem Vater Himmel um Wohlthaten:

„Tanno Vâto mayobhu vâtu bheshajam tanmâtâ Prithivî tatpitâ Dyauh"[3]).

In der griechischen Religion hat augenscheinlich ein Uebergang ähnlich dem bei den turanischen Stämmen stattgefunden; die ältere einfachere Naturgottheit Gaia, Γῆ πάντων μήτηρ, die Allmutter Erde, scheint in die mehr anthropomorphische Demeter, die Erdmutter, verflüchtigt worden zu sein, deren ewiges Feuer zu Mantinea brannte, und deren Tempel über das ganze Land verbreitet waren, das sie dem griechischen Ackerbauer willig und dienstbar machte[4]). Die Römer erkannten ihre volle Identität mit der Terra Mater, der Ops Mater, an[5]). Tacitus war im Recht, wenn er diese Gottheit seines eigenen Landes bei den ger-

[1]) *Georgi*, *„Reise im Russischen Reiche"*, Bd. I, pp. 275, 317; *Castrén*, *„Finn. Myth."*, p. 86 etc.

[2]) *Plath*, *„Religion der alten Chinesen"*, Thl. I, pp. 36, 73, Thl. II, p. 32; *Doolittle*, *„Chinese"*, vol. I, pp. 86, 354, 413; vol. II, pp. 67, 380, 455.

[3]) *Rig-Veda*, I, 89, 4, etc. etc.

[4]) *Welcker*, *„Griech. Götterl."*, Bd. I, p. 385, etc.

[5]) *Varro de Ling. Lat.* IV.

manischen Stämmen wiedererkannte, welche „Nerthum (oder Hertham) id est Terram Matrem“ verehrten, deren heiliger Hain auf einer Insel im Ocean stand, deren Wagen von Kühen durch das Land gezogen wurde und eine Zeit des Friedens und der Freude mit sich führte, bis die Göttin, des Verkehrs mit den Sterblichen müde, von ihrem Priester zum Tempel zurückgebracht und der Wagen und die Kleidung und sogar die Göttin selbst in einem verborgenen See gebadet wurde, der darauf die dienenden Sklaven verschlang — „daher ein geheimnissvoller Schrecken und eine heilige Unwissenheit über das, was nur die dem Tode Geweihten anschauen durften“[1]. Wenn wir in unserer Zeit in Europa nach Spuren der Erdverehrung suchen, so können wir in Deutschland noch unzweifelhafte Ueberlebsel derselben antreffen, wenn nicht mehr in den Weihnachtsgaben an Speise, die man in der Erde und für dieselbe bis zum Anfange dieses Jahrhunderts verbrannte[2], so doch auf jeden Fall bei den Zigeunerhorden. Dewel, der grosse Gott im Himmel (dewa, deus) wird von diesem von Wind und Wetter verfolgten, aus der Gesellschaft ausgestossenen Menschenschlage mehr gefürchtet als geliebt, denn er verletzt sie auf ihren Wanderungen mit seinem Donner und Blitz, seinem Schnee und Regen, und seine Sterne treten ihren dunklen Thaten hindernd in den Weg. Daher schleudern sie ihm gräuliche Flüche entgegen, wenn sie irgend ein Missgeschick trifft, und wenn ein Kind stirbt, so sagen sie, Dewel hat es gefressen. Aber die Erde, die Mutter alles Guten, von Anbeginn aus sich selbst existirend, ist ihnen heilig, so heilig, dass sie sich hüten, jemals das Trinkgeschirr den Boden berühren zu lassen, denn es würde dadurch zu heilig werden, um noch ferner zu menschlichem Gebrauche zu dienen[3].

Die Wasserverehrung kann man, wie wir gesehen haben, ebenfalls als ein besonderes Gebiet der Religion auffassen. Doch folgt daraus noch keineswegs, dass die wilden Wasserverehrer nothwendig ihre Ideen verallgemeinert haben und von ihren besonderen Wassergottheiten zu der Vorstellung von einer allgemeinen Gottheit vorgeschritten sind, die das Wasser als Element beherrscht. Göttliche Quellen, Ströme und Seen, Wassergeister, Gottheiten der Wolken und des Regens finden sich häufig, und es sind hier schon viele

[1]) *Tacit. Germania*, 40; *Grimm*, *„Deutsche Myth.“*, p. 229, etc.
[2]) *Wuttke*, *„Deutsche Volksabergl.“*, p. 87.
[3]) *Liebich*, *„Die Zigeuner“*, p. 30, 84.

Einzelheiten darüber aufgeführt worden, aber es ist mir nicht gelungen, bei den niederen Rassen irgend eine Gottheit zu entdecken, deren Attribute, streng untersucht, sie als ursprünglichen und absoluten Elementar-Wassergott hinstellen könnten. In der Zauberei und Religion der Dakotas nimmt unter allen Gottheiten Unktahe, der Gott des Wassers, die erste Stelle ein, der mit seinen Genossen tief unter dem Meere wohnt und den Menschen im Traume erscheint [1]). Im mexikanischen Pantheon wohnt Tlaloc, der Gott des Regens und der Gewässer, der Befruchter der Erde und Herr des Paradieses, mit seinem Weibe Chalchihuitlicue, Smaragdgewand, unter den Bergspitzen, wo die Wolken sich sammeln und strömenden Regen herabgiessen [2]). Aber keines von diesen mythischen Wesen erreicht die Allgemeinheit, welche einer vollkommenen Elementargottheit zukommt, und sogar der griechische Nereus, obgleich er schon seinem Namen nach die wahre Personification des Wassers (νηρός) sein sollte, scheint doch seiner Heimat und Familie nach zu ausschliesslich ein Meergott, um als Wassergott angeführt zu werden. Auch ist der Grund davon nicht schwer zu finden. Es gehört eine ganz ausserordentliche Ausdehnung der theologischen Verallgemeinerung dazu, um das Wasser in seinen Myriaden Formen unter eine Gottheit zu bringen, obwohl eine jede einzelne Wassermasse, selbst der kleinste Fluss oder See seine persönliche Individualität oder seinen inwohnenden Geist haben kann.

Insulaner und Küstenbewohner leben in der That im Angesicht mächtiger Wassergottheiten, des göttlichen Meeres und der grossen Meergötter. Wie die See dem uncultivirten Menschen erscheint, der sie zum ersten Male erblickt, erfahren wir von den Lampongs auf Sumatra: „Die Binnenlandbewohner jener Insel sollen dem Meere eine Art von Verehrung erweisen und ihm Opfer an Kuchen und Süssigkeiten darbringen, wenn sie es zum ersten Male sehen, um es abzuhalten, ihnen Böses zu thun" [3]). Zu einer höheren Stufe erhebt sich diese Lehre, wenn das Meer nicht länger als an sich persönlich, sondern als von inwohnenden Geistern beherrscht betrachtet wird. So senden Tuaraatai und Ruahatu, die Hauptmeergottheiten Polynesiens, die Haifische, um ihre Rache auszuführen. Hiro steigt in die Tiefen des Oceans hinab und wohnt bei den

[1]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part III, p. 485.
[2]) *Clavigero*, vol. II, p. 14.
[3]) *Marsden*, „*Sumatra*", p. 301. Siehe auch 303 (Tagals).

Ungeheuern, sie lullen ihn in einer Höhle in Schlaf, und der Windgott benutzt seine Abwesenheit zur Erregung eines heftigen Sturmes, um die Boote zu zerstören, in denen Hiros Freunde segeln; aber durch einen befreundeten Geisterboten aufgeweckt, steigt er an die Oberfläche empor und unterdrückt den Sturm [1]. Diese Mythe von den Südseeinseln würde wohl auch in der Odyssee nicht am unrechten Orte gewesen sein. Ferner können wir auf die Guineaküste hinweisen als eine barbarische Gegend, wo die Verehrung des Meeres in ihrer extremsten Form fortlebt. Aus Bosmans Bericht ums Jahr 1700 geht hervor, dass in der Religion von Widah das Meer nur als jüngerer Bruder in den drei Götterordnungen, noch unter den Schlangen und Bäumen, figurirte. Aber gegenwärtig dehnt sich die Religion von Widah, nach dem Zeugniss des Kapitain Burton, über ganz Dahome aus, und das göttliche Meer ist an Rang gestiegen. „Der jüngste Bruder der Trias ist Hu, der Ocean oder das Meer. Früher war er der Züchtigung unterworfen, wie der Hellespont, wenn er müssig oder unnütz war. Der Hu-no, oder Priester des Oceans, wird als der mächtigste von Allen angesehen und ist ein Fetischkönig zu Widah, wo er fünfhundert Frauen hat. Zu bestimmten Zeiten geht er an den Strand, bittet „Agbove", den ... Meergott, nicht stürmisch zu sein, und wirft Reis und Getreide, Oel und Bohnen, Tücher, Kauris und andere Werthgegenstände in die See .... Zu gewissen Zeiten sendet der König einen Mann aus Agbome als Opfer für den Ocean; ein Canoe führt ihn in einer Hängematte mit der Kleidung, dem Stuhl und dem Schirm eines Häuptlings auf das offene Meer, wo man ihn den Haifischen vorwirft" [2]. Während in diesen Beschreibungen die individuelle göttliche Persönlichkeit deutlich hervortritt, so giebt dagegen ein Bericht über die nahe verwandte Religion der Sklavenküste an, dass ein grosser Gott in der See wohne, und dass für diesen, nicht für das Meer selbst, Opfer hineingeworfen würden [3]. In Südamerika findet die Idee von der göttlichen See einen deutlichen Ausdruck in der peruanischen Verehrung der Mamacocha, der Mutter See, die den Menschen Nahrung spendet [4]. Ostasien

[1] *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, p. 328.

[2] *Bosman*, „*Guinea*", letter XIX; in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 494; *Burton*, „*Dahome*", vol. II, p. 141. S. auch unten, p. 378.

[3] *Schlegel*, „*Ewe-Sprache*", p. XIV.

[4] *Garcilaso de la Vega*, „*Commentarios Reales*", I, 10. VI, 17; *Rivero* und *Tschudi*, „*Peru*", p. 161.

weist sowohl auf den niederen wie auf den höheren Culturstufen Mitglieder dieser Göttergruppe auf. In Kamtschatka sendet Mitgk, der grosse Geist des Meeres, der selber eine fischähnliche Natur hat, die Fische in die Flüsse hinauf[1]). In Japan werden die Herrscher des Wassers zu Lande und zur See zu besonderen Gottheiten gemacht; Midsuno Kami, der Wassergott, wird während der Regenzeit verehrt; Jebisu, der Meergott, ist der jüngere Bruder der Sonne[2]).

So finden wir bei den barbarischen Nationen zwei Vorstellungen allgemein verbreitet, das persönliche göttliche Meer und den anthropomorphischen Meergott. Sie stellen zwei Entwicklungsstufen einer und derselben Idee dar — die Anschauung, dass der natürliche Gegenstand selbst ein belebtes Wesen sei, und die Trennung der ihn belebenden Fetischseele als einer besonderen spiritualen Gottheit. Wenn wir unsere Untersuchung in die klassischen Zeiten hinein ausdehnen, so finden wir hier dieselbe Unterscheidung deutlich ausgeprägt. Als Kleomenes nach Thyrea marschirte, schlachtete er dem Meere einen Stier (σφαγιασάμενος δὲ τῇ θαλάσσῃ ταῦρον) und schiffte dann sein Heer nach dem tirynthischen Lande und nach Nauplia ein[3]). Cicero lässt Cotta dem Balbus gegenüber bemerken, dass „unsere Generale, wenn sie zur See gingen, den Wellen ein Opferthier zu schlachten pflegten," und er geht dann zu dem nicht üblen Beweise über, wenn die Erde selbst eine Gottheit sei, was sei sie anders als Tellus, und „wenn es die Erde ist, so ist es auch das Meer, das du für Neptun erklärtest"[4]). Hier haben wir directe Naturverehrung in ihrer extremsten Gestalt als reine Fetischverehrung. Auf der anthropomorphischen Stufe dagegen erscheint jene unklare vorolympische Gestalt des Nereus, des Meergreises, des Vaters der Nereiden in ihren oceanischen Höhlungen, und der homerische Erderschütterer Poseidon, dessen Rosse in seinem Palaste in den Tiefen des Aegäischen Meeres standen, wo er die goldenmähnigen Renner an seinen Wagen schirrt und durch die sich theilenden Wogen lenkt, während die untergehenen Thiere des Meeres bei dem Nahen des Herrschers heraufeilen, eines Königs, der so wenig an das Element gebunden

---

[1]) *Steller*, „*Kamtschatka*", p. 265.
[2]) *Siebold*, „*Nippon*", part V, p. 9.
[3]) *Herod.* VI, 76.
[4]) *Cicero, De Natura Deorum*, III, 20.

ist, welches er beherrscht, dass er aus der Salzflut kommt und inmitten der Götterversammlung auf dem Olympos seinen Sitz einnimmt, um den Rath des Kronion zu erforschen [1]).

Bei der Feuerverehrung wiederholen sich dieselben Probleme, die sich bei der Verehrung des Wassers darbieten, wiewohl unter verschiedenen Gesichtspunkten und mit anderen Resultaten. Die unbedingte reale Verehrung des Feuers zerfällt in zwei grosse Gruppen, deren erste mehr zum Fetischismus, die zweite zum eigentlichen Polytheismus gehört, so dass beide augenscheinlich eine frühere und eine spätere Stufe der theologischen Entwicklung darstellen. Die erste ist die rohe Verehrung des Barbaren für die wirkliche Flamme, die ihm beweglich, heulend und verzehrend wie ein lebendes Thier erscheint; die zweite bezeichnet eine vorgerücktere Verallgemeinerung, welche jedes besondere Feuer als Manifestation eines allgemeinen Elementarwesens, des Feuergottes, betrachtet. Leider sind die Zeugnisse für die eigentliche Bedeutung der Feuerverehrung bei den niederen Rassen äusserst dürftig, während der Uebergang vom Fetischismus zum Polytheismus ein allmählicher Process zu sein scheint, dessen einzelne Stufen jeder engeren Definition spotten. Man muss ferner auch festhalten, dass Gebräuche, die in Verbindung mit dem Feuer auftreten, zwar häufig, aber keineswegs nothwendig der Verehrung des Feuers selbst entsprungen sind. Autoren, welche Riten wie das neue Feuer, das beständige Feuer, das Gehen durchs Feuer, ohne Unterschied zusammengeworfen und als Acte des Feuercultus hingestellt haben, ohne ein besonderes Zeugniss für ihre Bedeutung in jedem einzelnen Falle beizubringen, haben nur die Verworrenheit eines Gegenstandes vermehrt, der selbst bei strengster Vorsicht nicht leicht zu behandeln ist. Zwei Quellen des Irrthums verdienen besonders hervorgehoben zu werden. Einerseits nämlich ist das Feuer ein gebräuchliches Mittel, durch welches man den Seelen der Verstorbenen und den Gottheiten im Allgemeinen Opfer darbringt; andererseits findet man die Ceremonien der irdischen Feuerverehrung gewöhnlich und ganz natürlich auf die Verehrung des himmlischen Feuers im Sonnencultus übertragen.

Es wird unserm gegenwärtigen Zwecke am Besten entsprechen,

---

[1]) *Homer. Il.* I, 538, XIII, 18, XX, 13; *Gladstone*, „*Iuventus Mundi*"; *Welcker*, „*Griech. Götterlehre*", Bd. I, p. 616 etc.; *Cox*, „*Mythology of Aryan Nations*", vol. II, ch. VI.

wenn wir uns eine Reihe der am klarsten dastehenden Thatsachen vor Augen führen, welche sich von der Stufe der Wildheit bis in die höhere Cultur hinein auf die eigentliche Feuerverehrung zu beziehen scheinen. Im verflossenen Jahrhundert bemerkt Loskiel, ein Missionar bei den nordamerikanischen Indianern: „Man hat beobachtet, dass sich ein Indianer in grosser Gefahr mit dem Gesicht zur Erde wirft und eine Hand voll Tabak ins Feuer streut, wobei er, wie in der höchsten Noth, laut ausruft: ‚Da, nimm und rauche, sei friedlich und thue mir kein Leid an'". Natürlich kann dies auch ein blosses Opfer gewesen sein, das irgend einem geistigen Wesen mit Hülfe des Feuers übermittelt wurde, aber wir haben gerade aus dieser Gegend ausdrückliche Aussagen von bestimmter Feuerverehrung. Die Delawaren erkannten nach demselben Autor einen Feuer-Manitu als den ersten Vorfahren aller indianischen Stämme an und feierten ihm zu Ehren ein jährliches Fest, während zwölf andere Manitus, Thiere und Pflanzen, ihm als untergeordnete Gottheiten dienstbar waren [1]). In dem Berichte Washington Irvings über die Tschinuks und andere Stämme vom Columbiaflusse in Nordwestamerika, wird der Geist erwähnt, der das Feuer bewohnt. Mächtig zum Guten wie zum Bösen, und seiner Natur nach anscheinend mehr zum Bösen als zum Guten geneigt, muss dieses Wesen durch häufige Opfer in guter Laune erhalten werden. Der Feuergeist hat grossen Einfluss bei der geflügelten höchsten Luftgottheit, und die Indianer flehen ihn desshalb an, ihr Fürsprecher zu sein, ihnen Glück auf der Jagd und beim Fischfang, schnelle Pferde, gehorsame Frauen und männliche Nachkommen zu verschaffen [2]). Eine besondere Stelle nimmt der Feuergott in dem vollkommner ausgebildeten Religionssystem von Mexiko ein, wo er dem Charakter nach mit dem Sonnengott nahe verwandt ist, dabei aber doch seine eigene Individualität bewahrt. Sein Name war Xiuhteuctli, der Herr des Feuers, auch nannte man ihn Huehueteotl, den alten Gott. Man erwies diesem Feuergotte, welcher Wärme verlieh, die Kuchen buk und das Fleisch röstete, grosse Ehre. Bei jeder Mahlzeit wurde das Erste von Speise und Trank ins Feuer geworfen und der Gottheit an jedem Tage Weihrauch verbrannt. Zweimal im Jahre hielt man seine feierlichen Feste ab. Bei dem ersten wurde ihm zu Ehren ein gefällter Baum aufgerichtet,

[1]) *Loskiel*, „*Ind. of N. A.*", part I, pp. 41, 45. S. auch *J. G. Müller*, p. 55.
[2]) *Irving*, „*Astoria*", vol. II, ch. XXII.

und die Opfernden umtanzten den brennenden Stamm mit den menschlichen Opfern, die sie nachher in ein grosses Feuer warfen, um sie halb geröstet wieder herauszuziehen, damit die Priester das Opfer vollendeten. Das zweite war durch den Ritus des neuen Feuers ausgezeichnet, das durch seine Verbindung mit dem Sonnencultus so wohl bekannt ist; man erzeugte vor dem Standbilde des Xiuhtenetli in seinem Heiligthum im Hofe des grossen Teocalli in feierlicher Weise das heilige Reibungsfeuer, an welchem das Wild, das bei der grossen Jagd zu Anfang des Festes erlegt worden war, gebraten wurde, um für die Festgelage zu dienen, welche die Feier beschlossen [1]. In der polynesischen Mythologie ist Mahnika, der Feuergott, wohl bekannt, der das vulkanische Feuer auf seinem unterirdischen Herde schürt, wohin Maui (wie die Sonne zur Unterwelt) hinabsteigt, um dem Menschen das Feuer heraufzuholen; doch findet sich auf den Südsee-Inseln selbst kaum eine Spur von wirklicher Feuerverehrung [2]. Unter den Göttern von Dahome in Westafrika ist Zo der Feuerfetisch; man stellt in einem Zimmer ein Gefäss mit Feuer auf und bringt ihm Opfer dar, damit das Feuer darin „lebe" und nicht herauskomme, um das Haus zu zerstören [3].

Asien ist ein Erdtheil, wo sich eine deutlich ausgesprochene Feuerverehrung besonders gut durch die Stufen der niederen wie der höheren Civilisation verfolgen lässt. Die rohen Kamtschadalen, die Alles verehrten, was ihnen Gutes oder Böses zufügen konnte, opferten ihm die Nasen von Füchsen und anderem Jagdwild, so dass man beim Anblick der blossen Felle sagen konnte, ob sie von getauften oder von heidnischen Jägern erlegt worden waren [4]. Die Ainos auf Jesso haben viele Götter, aber ihr Hauptgott ist das Feuer, und zu diesem, nicht zu Sonne, Mond und Sternen, beten sie um Alles, was sie brauchen [5]. Turanische Stämme halten gleicherweise das Feuer für ein heiliges Element, viele Tungusen, Mongolen und Türken opfern dem Feuer, und einige Clans essen kein Fleisch, ohne zuerst ein Stück davon auf den Herd geworfen zu haben. Die folgende Stelle aus einem mongolischen Hochzeitsliede

[1] *Torquemada*, „*Monarquia Indiana*", VI, c. 28, X, c. 22, 30; *Brasseur*, „*Mexique*", vol. III, pp. 492, 522, 536.

[2] *Schirren*, „*Wandersage der Neuseeländer*", etc. p. 32; *Turner*, „*Polynesia*", pp. 252, 527.

[3] *Burton*, „*Dahome*", vol. II, p. 148; *Schlegel*, „*Ewe-Sprache*", p. XV.

[4] *Steller*, „*Kamtschatka*", p. 276.

[5] *Bickmore*, „*Ainos*", in „*Tr. Eth. Soc.*", vol. VII, p. 20.

scheint in eigenthümlicher Weise die Priorität des alten Reibungsfeuers, das durch Drehen zweier Hölzer erzeugt wurde, vor dem modernen aus Stahl und Feuerstein dargestellten anzuerkennen: „Mutter Ut, Königin des Feuers, die Du geschaffen bist aus dem Ulmenbaum, der da wächst auf den Gipfeln der Berge Changgai-Chan und Burchatu-Chan, Du die entstanden ist, als Himmel und Erde sich trennten, hervorkamst aus den Fusstapfen der Mutter Erde und geformt wardst vom Könige der Götter. Mutter Ut, deren Vater der harte Stahl, deren Mutter der Kieselstein ist, deren Vorfahren die Ulmbäume, deren Glanz bis zum Himmel reicht und die ganze Erde durchdringt. Göttin Ut, der wir gelbes Oel zum Opfer bringen und einen weissen Widder mit gelbem Kopf, die Du einen herzhaften Sohn hast, eine schöne Schwiegertochter und prächtige Tochter. Dir, Mutter Ut, die immer nach oben blickt, bringen wir Branntwein in Schalen und Fett in beiden Händen. Schenke Wohlergehen dem Königssohne (Bräutigam), der Königstochter (Braut) und dem ganzen Volke!“[1]). Als ein Analogon ferner zu Hephaistos, dem griechischen Götterschmied, kann der circassische Feuergott Tleps gelten, der Patron der Metallarbeiter und der Landleute, die er mit Pflug und Hacke versehen hat[2]).

Die assyrische, chaldäische und phönicische Feuerverehrung hat in der Geschichte eine hohe Berühmtheit erlangt, besonders die Feuersäulen und der Tempel des tyrischen Baal, wo sich kein Bildniss befand, sondern nur das ewige Feuer, das auf dem Herde brannte; ebenso der kanaanitische Moloch, dem zu Ehren man Kinder (als wirkliches oder als symbolisches Opfer) durchs Feuer gehen liess. „Und sie haben die Höhen des Baal gebauet im Thal Ben Hinnom, dass sie ihre Söhne und Töchter dem Moloch verbrenneten“[3]). Aber die Berichte über jene alten Gottheiten, die zu uns gelangt sind, erscheinen ihrem Wesen nach so dunkel und verwickelt, dass ihr Studium vielleicht erfolgreicher wird, wenn man die historischen Thatsachen zusammenträgt, als wenn man die religiösen Principien derselben aufzuhellen sucht; und für diesen wissenschaftlichen Zweck vermögen die vollkommneren und ge-

---

[1]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*“, p. 57; *Billings*, „*N. Russia*“, p. 123 (Jakuten); *Bastian*, „*Vorstellungen von Wasser und Feuer*“ in „*Zeitschr. für Ethnologie*“, vol. I, p. 383 (Mongolen).

[2]) *Klemm*, „*Culturgesch.*“, Bd. VI, p. 85 (Circassier); *Welcker*, Bd. 1, p. 663.

[3]) 2. *Könige* XXIII. 10; *Jerem.* XXXII. 35; etc. *Movers*, „*Phönizier*“, Bd. I, p. 327 etc., 337 etc., 401.

naueren Documente der arischen Religion die beste Auskunft zu geben. Hier ist der Feuergott in verschiedenen Gestalten und unter mehreren Namen bekannt. Nirgends spricht sich seine Persönlichkeit bestimmter aus als unter seinem Sanskritnamen Agni, einem Worte, dessen Sinn, wenn auch nicht seine göttliche Bedeutung, durch das lateinische „ignis“ wiedergegeben wird. Der Name Agni ist das erste Wort des ersten Hymnus im „Rig-Veda“ „Agnim île puro-hitam̃ yajnasya devam̃ ritvijam!“ — „Agni, ich flehe Dich an, göttlicher berufener Priester des Opfers.“ Die Opfer, die man dem Agni darbringt, gelangen bis zu den Göttern, er ist der Mund der Götter, aber er ist kein untergeordneter Diener, wie es in einem anderen Hymnus heisst:

> „Wahrlich kein Gott, kein Sterblicher übertrifft Deine Macht, der Du „der Mächtige bist, komm her mit den Maruts, O Agni!“

Diese Stellung nimmt der mächtige Agni in der Reihe der Götter ein, doch kommt er auch in die Hütte des Landmannes, um den häuslichen Herd zu beschützen. Seine Verehrung hat selbst die Umbildung der alten patriarchalischen Naturreligion der Vedas in das von Priestern beherrschte Ritualsystem der modernen Hindus überdauert, und bei den letzteren wird Agni noch, wie bei den roheren Mongolenhorden nördlich vom Himalaya, aus dem Zusammenreiben von Holzstücken neu geboren und empfängt die geschmolzene Butter des Opfers[1]). Zu den Berichten über die Feuerverehrung in Asien gehört auch die Beschreibung in Jonas Hanway's „Reisen“, etwa aus dem Jahre 1740, von dem ewigen Feuer an den brennenden Quellen bei Baku am kaspischen Meere. An dem heiligen Orte standen alte Steintempel, meist in bogenförmigen Gewölben von 10 bis 15 Fuss Höhe bestehend. Ein kleiner Tempel wurde noch zur Verehrung benutzt, und in der Nähe des Altars, etwa 3 Fuss hoch, führte ein weites Rohr das Gas aus der Erde hervor, das an der Mündung mit blauer Flamme verbrannte. Dort befanden sich gewöhnlich vierzig bis funfzig arme Gläubige, die aus ihrer Heimat hergepilgert waren, um Sühnung für sich oder Andere zu erlangen, von wildem Sellerie zu leben etc. Es wird berichtet, dass diese Pilger sich die Stirn mit Safran bestrichen und einer rothen Kuh grosse Verehrung erwiesen; sie trugen nur wenig Kleidung, und der heiligste von ihnen

---

[1]) *„Rig-Veda“*, I, 1. 1, 19. 2, III, 1. 18, etc.; *Max Müller*, vol. I, p. 39; *Ward*, *„Hindoos“*, vol. II, p. 53.



hielt seinen Arm über ihre Köpfe oder verharrte regungslos in irgend einer anderen Stellung; sie werden als Ghebern oder Gours (der gebräuchliche moslemische Ausdruck für Feueranbeter) bezeichnet [1]).

Im Allgemeinen wird dieser Name der Ghebern auf die Zoroastrier oder Parsis insgesammt angewendet, die ein moderner Europäer sicherlich anführen würde, wenn man ihn nach einem neueren Beispiel von Feueranbetern fragte. Klassische Berichte über die persische Religion stellen die Feuerverehrung als einen wesentlichen Theil derselben hin; die Magier, so wird angegeben, halten Feuer, Erde und Wasser für Gottheiten; und die Perser rechnen das Feuer zu den Göttern (θεοφοροῦσιν) [2]). Als der grösste Ized, als der Verleiher von Wachsthum und Gesundheit, nach Holz, Weihrauch und Fett verlangend, scheint das Feuer eine bestimmte göttliche Persönlichkeit zu besitzen. Ihre Lehre, dass Ardebehist, der das Feuer beherrschende Engel oder Geist, angebetet werde und nicht der materielle Gegenstand, zu dem er gehört, diese Lehre ist ein vortreffliches Beispiel davon, wie sich aus der Vorstellung von einem beseelten Fetisch die Idee einer Elementargottheit entwickeln kann. Als, durch die muhamedanische Verfolgung aus Persien vertrieben, persische Exilirte in Gudscherat landeten, stellten sie in einem officiellen Dokumente ihre Religion als die Anbetung des Agni oder des Feuers dar und beanspruchten somit einen Platz unter den anerkannten hinduischen Sekten [3]). Obwohl die Parsis grösstentheils in Indien Duldung und Wohlstand genossen, hielt dennoch ein unterdrückter Ueberrest der Rasse die ewigen Feuer zu Yezd und Kirman, in ihrer alten persischen Heimat, aufrecht. Die heutigen Parsis nehmen, wie zu Strabos Zeiten, Anstand, das Feuer zu verunreinigen oder es mit ihrem Athem anzublasen, sie enthalten sich des Rauchens nicht aus Rücksicht für sich selbst, sondern für das heilige Element, und unterhalten ewig brennende Feuer, vor denen sie ihre Verehrung darbringen. Nichtsdestoweniger vermag Prof. Max Müller von den Parsen unserer Zeit zu sagen: „Die sogenannten Feueranbeter verehren sicherlich nicht das Feuer und verwahren sich demgemäss gegen einen Namen, der

---

[1]) *Hanway*, *„Journal of Travels"*, London 1753, vol. I, ch. LVII.

[2]) *Diog. Laert. Prooem.* II, 6; *Sextus Empiricus adv. Physicos*, IX; *Strabo* XV, 3, 13.

[3]) *John Wilson*, *„The Parsi Religion"*, ch. IV.

sie auf eine Stufe mit blossen Götzenanbetern zu stellen scheint. Alles was sie zugeben ist, dass man ihnen in der Jugend lehrt, bei der Verehrung Gottes das Gesicht auf einen leuchtenden Gegenstand zu richten, und dass sie das Feuer, wie andere grosse Naturerscheinungen, als ein Sinnbild der göttlichen Macht ansehen. Aber sie versichern uns, dass sie niemals von einem vernunftlosen materiellen Gegenstande Hülfe oder Segen erbäten; auch halten sie es nicht einmal für nothwendig, beim Gebet zu Gott das Gesicht nach irgend einem Sinnbild, was es auch immer sei, zu wenden"[1]. Wenn wir nun auch diese Ansicht von der Feueranbetung als die wahre Meinung der gebildeteren Parsis zugeben und von der Frage absehen, wie weit unter den Ungebildeteren eine solche Symbolik in wirkliche Verehrung übergehen kann (wie das in solchen Fällen gewöhnlich geschieht), so können wir doch nach der Geschichte der Ceremonien forschen, welche auf diese Weise die Feuerverehrung nachahmen, obgleich sie es nicht sind. Die ethnographische Antwort darauf ist klar und lehrreich zugleich. Der Parsi ist der Abkömmling einer Rasse, welche durch den modernen Hindu repräsentirt wird, einer Rasse, welche das Feuer einfach als solches verehrte. Aber die Entwicklung der mehr philosophischen Lehren Zarathustras hat zu einem Resultate geführt, das in der Geschichte der Religion sehr gewöhnlich ist, dass nämlich der alte deutlich ausgesprochene Ritus in ein blosses Symbol umgewandelt worden ist und mit veränderter Bedeutung auch in einer neuen Theologie erhalten blieb.

Etwas Aehnliches mag bei der europäischen Rasse stattgefunden haben, welche in gewissen Beziehungen den alten Persern am engsten verwandt zu sein scheint. In der slavischen Geschichte hat sich vielleicht noch eine Spur von der directen und unbedingten Feuerverehrung erhalten, so wenn in Böhmen die Heiden als Anbeter von Feuern, Hainen, Bäumen und Steinen geschildert werden. Aber obgleich die Litthauer, die alten Preussen und Russen zu den Nationen gehören, bei denen die Unterhaltung von ewigen Feuern einen besonderen Ritus ausmachte, so scheint es doch, dass ihre Feuergebräuche mehr symbolischer Natur waren und viel mehr Ceremonien ihres grossen Himmels- und Sonnencultus als Acte einer directen Verehrung eines Feuergottes bildeten[2]. Andererseits

[1] *Max Müller*, „*Chips*", vol. I. p. 169.
[2] *Hanusch*, „*Slaw. Myth.*" pp. 88, 98.



bringt die classische Religion die Specialgottheiten des Feuers in hervorragender Weise zur Anschauung. Hephaistos, Vulcan, der göttliche Metallarbeiter, der seine Tempel auf dem Aetna und auf Lipari hatte, steht in besonders enger Beziehung zu dem unterirdischen vulkanischen Feuer und vereinigt die Natur des polynesischen Mahuika mit der des circassischen Tleps. Die griechische Hestia, die Gottheit des Herdes, die ewigjungfräuliche verehrungswürdige Göttin, welcher Zeus ein schönes Ehrenamt gab anstatt der Heirat, sitzt inmitten des Hauses, Fettopfer empfangend: —

„Τῇ δὲ πατὴρ Ζεὺς δῶκε καλὸν γέρας ἀντὶ γάμοιο,
Καί τε μέσῳ οἴκῳ κατ' ἄρ' ἕζετο πῖαρ ἑλοῦσα."

In den hohen Hallen der Götter und Menschen hat sie ihren beständigen Sitz, ohne sie geschehen keine Festgelage bei den Sterblichen, denn der Hestia wird zu Anfang und zu Ende des Mahles der honigsüsse Wein geopfert.

„Ἑστίη, ἣ πάντων ἐν δώμασιν ὑψηλοῖσιν
Ἀθανάτων τε θεῶν χαμαὶ ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων
Ἕδρην ἀΐδιον ἔλαχε, πρεσβηΐδα τιμήν,
Καλὸν ἔχουσα γέρας καὶ τίμιον· οὐ γὰρ ἄτερ σοῦ
Εἰλαπίναι θνητοῖσιν ἵν' οὐ πρώτῃ πυμάτῃ τε
Ἑστίῃ ἀρχόμενος σπένδει μελιηδέα οἶνον." [1])

Im bürgerlichen Leben der Griechen sass Hestia in Haus und Versammlung als Vertreterin der häuslichen und gesellschaftlichen Ordnung. Ihr ähnlich in Namen und Ursprung, wenn auch nicht ganz in der Entwicklung, ist Vesta mit ihrem alten römischen Cultus und ihrer Bedienung durch Jungfrauen, welche ihr reines ewiges Feuer in ihrem Tempel schüren mussten, der keines Bildnisses bedurfte, denn sie selbst wohnte darin: —

„Esse diu stultus Vestae simulacra putavi:
Mox didici curvo nulla subesse tholo.
Ignis inextinctus templo celatur in illo.
Effigiem nullam Vesta nec ignis habet" [2]).

Die letzten hinschwindenden Ueberreste erreichen uns, wie gewöhnlich, durch die Kanäle des turanischen und arischen Volksaberglaubens. Die esthnische Braut weiht ihren neuen Herd und ihr neues Heim durch ein Geldopfer, das sie ins Feuer wirft oder für Tule-ema, die Feuermutter, auf den Feuerherd legt [3]). Der

---

[1]) *Homer. Hymn. Aphrod.* 29; *Hestia,* 1; *Welcker, „Griech. Götterl.",* Bd. II, p. 686, 691.

[2]) *Ovid. Fast.* VI, 295.

[3]) *Boecler, „Esthen. Abergl. Gebr.",* p. 29 etc.

kärnthner Bauer pflegt das Feuer zu füttern, um es freundlich zu stimmen, indem er Speck oder Fett hineinwirft, damit es in seinem Hause nicht brenne. Dem Böhmen gilt es für gottlos, ins Feuer zu speien, „Gottes Feuer“, wie er es nennt. Es ist auch nicht recht, die Krumen nach einer Mahlzeit fortzuwerfen, denn sie gehören dem Feuer. Von jedem Gericht soll dem Feuer ein Theil gegeben werden, und wenn Etwas überläuft, so darf man nicht schelten, denn es gehört dem Feuer. Nur weil diese Gebräuche jetzt so vernachlässigt werden, brechen so oft verderbliche Feuersbrünste aus [1]).

Was das Meer für die Wasserverehrung, das ist in gewissem Grade die Sonne für die Feuerverehrung. Von den Lehren und Riten des irdischen Feuers, die, ihrem Charakter nach so verschiedenartig und zweideutig, aus vielen Einzelerscheinungen verallgemeinert sind und für so viele Zwecke Anwendung finden, wenden wir uns jetzt zu der Religion des himmlischen Feuers, dessen grosse Gottheit durch seine Einkörperung in einen grossen Einzelfetisch, die Sonne, vollkommen definirt ist.

An Macht und Ruhm mit dem Alles umfassenden Himmel wetteifernd, nimmt die Sonne unter den Naturgottheiten eine hervorragende Stelle ein, kein blosser Weltenball mehr, der auf entfernte materielle Welten durch Kraft in der Form von Licht, Wärme und Anziehung einwirkt, sondern ein lebendiger Herrscher und Herr: —

> „O thou, that with surpassing glory crown'd,
> Look'st from thy sole dominion like the God
> Of this new world.“ (Milton.)[2])

Es ist keine Uebertreibung, mit William Jones zu behaupten, dass eine grosse Quelle der Idolatrie in allen Theilen der Erde in der Verehrung zu suchen ist, welche die Menschen der Sonne darbrachten; es ist aber wohl ein wenig übertrieben, wenn Helps von der Sonnenverehrung in Peru sagt, dass sie unvermeidlich gewesen sei. Der Sonnencultus hat keineswegs unter den niederen Rassen der Menschheit eine allgemeine Verbreitung, aber er offenbart sich auf den höheren Stufen der wilden Religion in Gebieten, die über die ganze Erde vertheilt sind, und nimmt oft schon hier

[1]) *Wuttke*, „*Volksabergl.*“, p. 86; *Grohmann*, „*Aberglauben aus Böhmen*“, p. 41.

[2]) „O Du, der mit Alles überstrahlender Glorie gekrönt von seinem einsamen Herrschersitze herabschaut wie der Gott dieser neuen Welt.“



jene hervorragende Stellung ein, zu der er sich in den Glaubenssystemen der barbarischen Welt entwickelt. Warum einige Rassen Sonnenverehrer sind und andere nicht, diese Frage ist freilich zu schwierig, um ganz allgemein beantwortet zu werden. Doch fällt ein wichtiger Grund sofort in die Augen, nämlich der, dass die Sonne nicht so unbedingt der Gott der wilden Jäger und Fischer sein wird, wie derjenige der Ackerbauer, die sie Tag für Tag beobachten, wie sie ihnen ihr Besitzthum und damit ihren eigentlichen Lebensunterhalt vermehrt oder vermindert. Ueber die geographische Verbreitung der Sonnenanbetung macht d'Orbigny eine Bemerkung, die, wenn nicht ganz richtig, so doch entschieden nicht unbegründet ist, indem er den Sonnencultus nicht so sehr mit den heissen Regionen in Verbindung bringt, wo ihre brennende Hitze die Menschen den ganzen Tag über bedrückt und sie zwingt, im Schatten Schutz zu suchen, als vielmehr mit Klimaten, wo ihre Gegenwart wegen ihrer Leben spendenden Wärme freudig begrüsst wird, und wo die Natur bei ihrem Verschwinden vor Kälte erstarrt. So tritt in den niedrigen schwülen Wäldern Südamerikas die Sonnenverehrung nur wenig hervor, während auf den Hochplateaus von Peru und Cundinamarca ein wohlorganisirter Cultus herrscht [1]). Diese Theorie ist jedenfalls sinnreich, und wenn man sie nicht zu weit treibt, so mag sie sich häufig anwenden lassen. Von diesem Gesichtspunkte aus vermögen wir sehr wohl die Gefühle, mit denen die sonnenanbetenden Massageten der Tartarei ihre Pferde der Gottheit opferten, welche sie von den Leiden des Winters befreite, zu vergleichen mit den Ansichten der Menschen in jenen sonnverbrannten Ländern von Centralafrika, wo, wie Samuel Baker sagt, „der Aufgang der Sonne stets gefürchtet ist . . . die Sonne als der gemeinsame Feind betrachtet wird", Worte, die an Herodots alte Beschreibung der Atlanten oder Ataranten erinnern, welche, im Innern von Afrika wohnend, der Sonne bei ihrem Aufgange fluchten und sie mit Schimpfwörtern schmähten, weil dieselbe sie und ihr Land mit brennender Hitze heimsuchte [2]).

Die Einzelheiten der Sonnenverehrung bei den eingeborenen Rassen Amerikas geben ein Bild von ihrer Entwicklung unter dem Menschengeschlecht im Allgemeinen. Bei vielen der roheren Stämme des nördlichen Continents wird die Sonne als eine der grossen

---

[1]) *D'Orbigny*, „*L'Homme Américain*", vol. I, p. 242.

[2]) *Herod.* I, 216, IV, 184; *Baker*, „*Albert Nyanza*", vol. I, p. 144.

Gottheiten, als Repräsentantin der höchsten Gottheit oder als diese oberste Gottheit selbst betrachtet. Indianische Häuptlinge an der Hudsonsbay bliesen dreimal ihren Rauch der aufgehenden Sonne entgegen. Auf der Vancouvers-Insel beten die Menschen in Zeiten der Noth zur Sonne, wenn sie zum Zenith hinansteigt. Bei den Delawaren opferte man der Sonne als dem zweiten der zwölf grossen Manitus; die Virginier verbeugten sich vor ihr mit aufgehobenen Händen und Augen bei ihrem Auf- und Untergang; die Pottawatomis pflegten zuweilen bei Sonnenaufgang auf ihre Hütten zu klettern, niederzuknieen und der leuchtenden Scheibe eine Schüssel voll Mais zu opfern; das Bild der Sonne stellte in den Bilderschriften der Algonkins den grossen Manitu dar. Pater Hennepin, der den Geologen als der älteste Besucher der Niagarafälle wohl bekannt ist, giebt ums Jahr 1678 einen Bericht über die eingeborenen Stämme der Sioux und anderer in dieser fernen westlichen Region. Er beschreibt sie als Verehrer der Sonne, „die sie, obgleich nur bei ihrem Erscheinen, als Schöpfer und Erhalter aller Dinge anerkennen;“ ihr bieten sie zuerst die Friedenspfeife an, wenn sie dieselbe anzünden, ihr weihen sie oft das Beste und Schmackhafteste von ihrem Wildpret in der Hütte des Häuptlings, „der davon mehr Nutzen hat als die Sonne“. Die Creeks betrachteten die Sonne als Symbol oder Vertreter des Grossen Geistes, bliesen ihr bei Verträgen den ersten Zug aus der Friedenspfeife entgegen und beugten sich ehrfurchtsvoll vor ihr, wenn sie ihre Verhandlungen bekräftigen oder ihre Krieger zur Schlacht ermuthigen wollten[1]. Bei den rohen Botokuden von Brasilien scheint die Idee von der Sonne als der grossen guten Gottheit nicht unbekannt zu sein; von den Araucanen wird berichtet, dass sie ihr als der höchsten Gottheit Opfer darbringen; die Puelches schreiben der Sonne alles Gute zu, was sie besitzen und bitten sie um Alles, was sie wünschen; die Diaguitas von Tucuman sollen ihre Tempel der Sonne weihen, die sie anbeten und der sie Vogelfedern opfern, welche sie nach-

---

[1]) *Waitz*, „*Anthropologie*“, Bd. III, p. 181 (Hudsons B., Pottawatomis), 205 (Virginier); *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*“, p. 117 (Delawaren, Sioux, Mingos etc.); *Sproat*, „*Ind. of Vancouver's Isl.*“ in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. V, p. 253; *Loskiel*, „*Ind. of N. A.*“, part I, p. 43 (Delawaren); *Hennepin*, „*Voyage dans l'Amérique*“, p. 302 Sioux) etc.; *Bartram*, „*Creek and Cherokee Ind.*“ in „*Tr. Am. Eth. Soc.*“, vol. III, part I, pp. 20. 26; s. auch *Schoolcraft*, „*Ind. Tribes*“, part II, p. 127 (Comanches etc.); *Morgan*, „*Iroquois*“, p. 164; *Gregg*, vol. II, p. 238 (Shawnees); aber vgl. auch die Bemerkungen von *Brinton*, in „*Myths of New World*“, p. 141.

her mit in ihre Hütten zurücknehmen und von Zeit zu Zeit mit Thierblut besprengen[1]).

Alle diese Berichte über das Auftreten der Sonnenverehrung in der niederen Cultur der Eingeborenen von Amerika mögen als Darstellungen der ersten Stufe dieses Cultus gelten. Erst bei einer beträchtlich höheren Entwicklung der Cultur erscheint er in seinem zweiten Stadium, wo er seine vollkommene Ausbildung in Ritualien und sonstigem Zubehör findet und in einzelnen Fällen sogar zum Mittelpunkte der Nationalreligion und Politik wird. Diese Stufe hat die Sonnenverehrung bei den Natchez von Louisiana erreicht, die in enger Verwandschaft mit verschiedenen anderen Stämmen dieses Districts stehen. Jeden Morgen stellte sich bei Sonnenaufgang der grosse Sonnenhäuptling in die Hausthür mit dem Gesicht nach Osten, jauchzte und warf sich dreimal zur Erde, worauf er erst zur Sonne, dann nach den anderen drei Himmelsrichtungen seinen Tabaksrauch ausblies. Der Sonnentempel war eine kreisförmige Hütte von dreissig Fuss Durchmesser und mit kuppelförmigem Dache; in der Mitte wurde das ewige Feuer unterhalten, hier brachte man dreimal täglich Gebete dar, hier bewahrte man Bilder, Fetische und die Gebeine der verstorbenen Häuptlinge auf. Das Regierungssystem der Natchez war eine Sonnenhierarchie. An der Spitze stand der grosse Häuptling, genannt die Sonne, oder der Bruder der Sonne, als Hoherpriester und despotischer Beherrscher seines Volkes. Ihm zur Seite stand seine Schwester oder nächste weibliche Verwandte, das weibliche Oberhaupt, die von allen Frauen allein den Sonnentempel betreten durfte. Nach der Sitte der weiblichen Erbfolge, die bei den niederen Rassen gewöhnlich ist, war ihr Sohn in Rang und Würde der Nachfolger des Häuptlings; und die Sonnenfamilie nahm sich Männer und Weiber aus der Volksklasse an, die im Leben ihre Untergebenen waren, bei ihrem Tode aber erschlagen wurden, um ihnen als Begleiter zu folgen[2]). Eine andere Nation von Sonnenanbetern sind die Apalatschen auf Florida, deren täglicher Gottesdienst darin bestand, die Sonne vor ihrer Thür beim Auf- und Untergang zu begrüssen. Die Sonne, sagten sie, hat sich einen besonderen kegelförmigen Berg, den Olaimi, gebaut, mit einem

---

[1]) *Martius*, „*Ethnogr. Amer.*“, Bd. I. p. 327 (Botokuden); *Waitz*, Bd. III, p. 518 (Araucanen); *Dobrizhoffer*, Bd. II, p. 89 (Puelches); *Charlevoix*, „*Hist. du Paraguay*“, vol. 1, p. 331 (Diaguitas); *J. G. Müller*, p. 255 (Botocuden, Aucas, Diaguitas).

[2]) *Charlevoix*, „*Nouvelle France*“, vol. VI, p. 172; *Waitz*, Bd. III, p. 217.

spiralig gewundenen Pfade, der zu dem Höhlentempel auf der Ostseite führt. Hier begrüssten die Sonnenanbeter an den vier Sonnenfesten die aufgehende Sonne mit Gesängen und Weihrauch, sobald ihre Strahlen in das Heiligthum fielen, und ebenso, wenn um Mittag das Sonnenlicht sich durch das Loch oder den Schacht, der zu diesem Zwecke in die Felsenwölbung der Höhle gebohrt war, auf den Altar herab ergoss; auf demselben Wege liess man die Sonnenvögel, die Tonatzulis, als Boten zur Sonne emporfliegen, und damit war die Ceremonie zu Ende [1]). Tag für Tag wurde in den Tempeln von Mexiko die aufgehende Sonne mit Hörnerblasen und Weihrauch bewillkommnet, man opferte ihr ein wenig Blut, das die Opferer ihren eigenen Ohren entnahmen, und brachte ihr Wachteln als Opfergaben dar. Indem sie sagten, die Sonne ist aufgegangen, wir wissen nicht, wie sie ihren Lauf vollenden wird oder ob ein Unglück geschehen wird, beteten sie zu ihr: — „Unser Herr, verrichte Dein Amt uns zum Segen." In der Theologie der Azteken erscheint die göttliche Sonne in deutlicher und unbedingter Persönlichkeit in der Gestalt des Tonatiuh, dessen ungeheure Pyramide sich auf der Ebene von Teotihuacan erhebt, als Denkmal seiner Verehrung für künftige Zeiten. Daneben zeigt die mexikanische Religion in ihrem wirren System, in ihrer Zusammenhäufung von grossen Gottheiten, wie sie aus der Mischung und Verbindung der Götter mehrerer Nationen hervorgeht, dass das Sonnenelement sich in beträchtlichem Maasse und tief eingewurzelt auch in anderen Persönlichkeiten ihrer Göttermythologie wiederfindet, besonders aber legt sie der Sonne den Titel Teotl, Gott, bei [2]). Ferner war das Hochplateau von Bogota in Neu-Granada der Sitz der halbcivilisirten Tschibtschas oder Muyscas, für deren Mythologie und Religion ebenfalls die Sonne die leitende Idee bildete. Die Sonne war die höchste Gottheit, der man Menschenopfer brachte, und besonders jenes heiligste Opfer, das Blut eines reinen kriegsgefangenen Jünglings, das auf einen Felsen oder an eine Bergspitze gestrichen wurde, damit die aufgehende Sonne darauf scheine. In der eingeborenen Legende der Muyscas ist der mythische Urheber der Cultur des Landes, der Lehrer des Ackerbaues, der Gründer

---

[1]) *Rochefort*, „*Iles Antilles*", Bch. III, Kap. VIII.

[2]) *Torquemada*, „*Monarquia Indiana*", IX, c. 34; *Sahagun*, „*Hist. de Nueva España*", II; *App.* in *Kingsborough*, „*Antiquities of Mexico*"; *Waitz*, Bd. IV, p. 138; *J. G. Müller*, p. 474 etc.; *Brasseur*, „*Mexique*", Bd. III, p. 487; *Tylor*, „*Mexico*", p. 141.



der Theokratie und Einführer der Sonnenverehrung, eine Gestalt, in der die persönliche Sonne selbst nicht zu verkennen ist[1]). Ebenso ist es endlich auch in der weit berühmteren eingeborenen Theokratie Südamerikas. In der grossen peruanischen Religion war die Sonne zugleich Stammvater und Gründer der Dynastie der Incas, die als seine Stellvertreter und so zu sagen in seiner Person herrschten, die sich aus dem Kloster der Sonnenjungfrauen Weiber nahmen, und deren Nachkommen die Sonnenrasse, die herrschende Aristokratie, bildeten. Der Sonne waren die unzähligen Llamaherden geweiht, die auf den Bergen grasten. Ihre Felder wurden in den Thälern gebaut, ihre Tempel erhoben sich durch das ganze Land, und als der erste unter ihnen der „Goldplatz" in Cuzco, wo das neue Feuer der Sonne am jährlichen Sonnenfeste Raymi entzündet wurde, und wo ihre glänzende goldene Scheibe mit menschlichen Zügen gen Osten blickte, um die ersten Strahlen ihres göttlichen Urbildes zu empfangen. Die Sonnenverehrung in Peru war uralt, aber erst die Incas machten sie zur grossen Staatsreligion und führten sie überall ein, wo sie bei ihren weiten Eroberungen hingelangten, bis sie endlich zum geistigen Mittelpunkte des gesammten peruanischen Lebens wurde[2]). Die Cultur der alten Welt hat diesen höchsten Grad der Sonnenverehrung in der neuen niemals übertroffen.

In Australien und Polynesien gehört der Sonnengott oder Sonnenheros mehr der Mythe als der Religion an. In Afrika findet sich zwar die Sonnenverehrung in einigen Gebieten[3]), tritt aber nirgends ausserhalb der Grenzen Aegyptens besonders hervor. Um ihre Entwicklung in der alten Welt zu verfolgen, wollen wir bei den roheren allophylischen Stämmen Asiens beginnen und mit den grossen polytheistischen Nationen aufhören. Im nordwestlichen Theile von Indien zeigt sich die Lehre bei den eingeborenen Urbewohnern wohl ausgebildet. Die Bodos und Dhimals stellen die Sonne in ihrem Pantheon als Elementargott hin, obwohl sie in

---

[1]) *Piedrahita*, „*Hist. Gen de las Conquistas del Nuevo Reyno de Granada*", Antwerpen 1688, Thl. I, Bch. I, K. 3, 4; *Humboldt*, „*Vue des Cordillères*"; *Waitz*, Bd. IV, p. 352 etc.; *J. G. Müller*, p. 432 etc.

[2]) *Garcilaso de la Vega*, „*Commentarios Reales*", Bch. I, K. IV., III, K. 20, V, K. 2, 6; *Prescott*, „*Peru*", Bch. I, K. III; *Waitz*, Bd. IV, p. 447 etc.; *J. G. Müller*, p. 362 etc.

[3]) *Meiners*, „*Gesch. der Relig.*", Bd. I, p. 383; *Burton*, „*Central Afr.*", vol. II, p. 346; „*Dahome*", vol. II, p. 147.

Wirklichkeit an Rang unter den heiligen Flüssen steht[1]). Die Kolstämme von Bengalen, die Mundas, Oraonen und Santaler kennen und verehren als höchstes Wesen Sing-bonga, den Sonnengott, ihm opfern einige Stämme weisse Thiere, um damit seine Reinheit zu bezeichnen, und obgleich sie ihn nicht als Urheber von Krankheit und Unglück betrachten, nehmen sie doch zu ihm ihre Zuflucht, wenn in der höchsten Noth alle andere göttliche Hülfe versagt[2]). Bei den Khonds ist Bura-Pennu, der Lichtgott, oder Bella Pennu, der Sonnengott, der Schöpfer aller Dinge im Himmel und auf Erden und die grosse Ursache des Guten. Als solcher wird er von seiner eigenen Sekte höher verehrt als die Reihen von niederen Gottheiten, die er erst ins Dasein rief, um die Einzelheiten seines grossen Gesammtwerkes auszuführen[3]). Die tatarischen Stämme erkennen mit grosser Einmüthigkeit die Sonne als eine grosse Gottheit an, deren Abbild neben dem des Mondes auf ihren magischen Trommeln von Sibirien bis Lappland zu sehen ist. Der Ethnologe Castrén erzählt bei Besprechung des samojedischen Ausdrucks für Himmel oder Gottheit im Allgemeinen (Jilibeambaertje) eine Anekdote von seiner Reise, die ein lebendiges Bild von der durch und durch einfachen Naturreligion gewährt, die bei den Wanderern der Steppen noch heute möglich ist. Er sagt: „Ein samojedisches Weib erzählte mir, dass sie jeden Morgen und Abend aus ihrem Zelte zu treten und sich vor der Sonne zu verbeugen pflege, wobei sie am Morgen spreche: ‚Wenn Du, Jilibeambaertje, Dich erhebst, erhebe auch ich mich aus meinem Bette‘, am Abend dagegen, ‚Wenn Du, Jilibeambaertje, niedersinkst, begebe auch ich mich zur Ruhe‘. Das Weib führte das als einen Beweis für ihre Behauptung an, dass man auch bei den Samojeden sein Morgen- und Abendgebet verrichte, fügte jedoch mit Bedauern hinzu, dass es auch unter ihnen solche Wilde gäbe, welche nie ein Gebet zu Gott emporsendeten.“ Noch heute kann man Mongolenhorden antreffen, deren Schamanen die Sonne anrufen und Milch als Opfer für sie in die Luft emporwerfen, während die karagassischen Tataren ihr Kopf und Herz eines Bären oder eines Hirsches zum Opfer bringen. Tungusen, Ostjaken, Wogulen erweisen ihr eine Verehrung, die sie mit ihrer

[1]) *Hodgson*, „*Abor. of India*“, pp. 167, 175 (Bodos etc.).

[2]) *Dalton*, „*Kols*“ in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. VI, p. 33 (Oraonen etc.); *Hunter*, „*Annals of Rural Bengal*“, p. 184 (Santaler).

[3]) *Macpherson*, „*India*“, p. 84 etc. (Khonds).



höchsten Gottheit, dem Himmelsgotte auf eine Stufe stellt, während bei den Lappen Baiwe, die Sonne, obgleich eine mächtige Gottheit, an Rang unter Tiermes, dem Donnergotte und unter dem grossen Herrscher des Himmels steht, der bei den Norwegern den Namen Storjunkare erhalten hat [1]).

Wie bei den sibirischen Stämmen unserer Zeit, so hatte auch bei dem alten Hirtenvolke der Arier der Sonnencultus in der directen persönlichen Naturverehrung seinen Ursprung. Die vedischen Dichter singen von dem grossen Gotte Sûrya, dem Kenner aller Dinge, dem Alles-Offenbarenden, vor dem die Sterne sammt der Nacht gleich Dieben entfliehen. Wir nahen dem Sûrya, sagen sie, dem leuchtenden Gotte unter den Göttern, dem herrlichsten Licht. Er strahlt über den acht Regionen, den drei Welten, den sieben Flüssen; Savitar mit der goldenen Hand, der Alles Sehende, wandelt zwischen Himmel und Erde. Zu ihm beten sie: „Auf Deinen alten Wegen, o Savitar, den staubfreien, wohlgebahnten, in der Luft, auf jenen gangbaren Pfaden bewahre uns diesen Tag und segne uns, o Gott!“ Der moderne Hinduismus ist erfüllt mit jener alten Sonnenverehrung, die sich in Opfern und Niederfallen, in täglichen Riten und bestimmten Festen äussert, und Savitar, die Sonne ist es, die man im „gâyatrî“ anruft, in jener durch die Zeit geheiligten Formel, die Tag für Tag seit undenklichen Zeiten von jedem Brahmanen wiederholt wird. „Tat Savitur varenyam bhargo devasya dhimahi, dhiyo yo nah prakodayât.“ — „Lasset uns nachsinnen über das wünschenswerthe Licht der göttlichen Sonne; möge sie unseren Geist erwecken!“ Jeden Morgen verehrt der Brahmane die Sonne, indem er sich auf einen Fuss stellt und den andern auf dem Knöchel oder der Ferse ruhen lässt, gen Osten blickt, seine hohle Hand mit der Oeffnung gegen sie ausstreckt und für sich die folgenden Gebete wiederholt: „Die Strahlen des Lichts verkünden die feuerglänzende Sonne, wie sie sich prächtig erhebt, das Universum zu erhellen.“ — „Er geht auf, wundervoll, das Auge der Sonne, des Wassers und des Feuers, der in sich die Macht der Götter vereinigt; er erfüllt den Himmel, die Erde und das Firmament mit seinem Lichtnetz; er ist die Seele von Allem, was fest oder beweglich

[1]) *Castrén*, „*Finnische Myth.*“, p. 16, 51 etc.; *Meiners*, l. c.; *Georgi*, „*Reise im Russ. Reich*“, Bd. I, pp. 275, 317; *Klemm*, „*Cultur-Gesch.*“, Bd. III, p. 87. Ueber die Sonnenverehrung in Japan s. *Siebold*, „*Nippon*“, Thl. V, p. 9. Weitere Zeugnisse für die Verehrung der Sonne als der höchsten Gottheit siehe Kap. XVII.

ist.“ — „Jenes Auge, wohlthätig über Alles, erhebt sich rein aus dem Osten; möchten wir es sehen hundert Jahre; möchten wir leben hundert Jahre, möchten wir hören hundert Jahre.“ — „Möchten wir, durch göttliche Macht beschützt, den Himmel betrachtend über der Region der Finsterniss, der Gottheit nahen, dem strahlendsten Liehte!“ [1]). Eine vedische Himmelsgottheit, Mitra, der Freund, entwickelte sich in der persischen Religion zu jener grossen herrschenden Lichtgottheit, dem siegreichen Mithra, dem Herrn des Lebens und Oberhaupt aller geschaffenen Wesen. Der alte persische Mihr-Yascht ruft ihn an als das dämmernde Sonnenlicht, Mithra mit weiten Triften, den die Herren der Gegenden preisen am frühen Tage, der vor der Sonne als der erste himmlische Yazata über die Hara steigt, der Unsterbliche mit schnellen Rossen, der zuerst mit goldener Gestalt die schönen Gipfel ergreift und dann den ganzen Ariersitz umfasst. Mithra wurde allmählich als der eigentliche Sonnengott betrachtet, so wenn Bacchus den tyrischen Bel anredet: *„εἴτε σὺ Μίθρης, Ἥλιος Βαβυλῶνος.“* Seine Verehrung verbreitete sich von Osten aus über das römische Reich, und in Europa zählt er zu den grossen Sonnengottheiten, die vollständig mit der persönlichen Sonne identificirt wurden, wie in der Inschrift auf einem römischen Altar aus der Zeit des Trajan, — „Deo Soli Mithrae“, „Dem Sonnengotte Mithra“ [2]). Die ältere Sonnenverehrung in Europa, auf welche diese jüngere orientalische Varietät aufgepfropft wurde, zeigt in gewissen ihrer Entwicklungsformen dieselbe klare Persönlichkeit. Der griechische Helios, dem man auf der Spitze des Taygetos Pferde opferte, war dieselbe persönliche Sonnengottheit, an welche Sokrates, nachdem er bis Tagesanbruch in Gedanken versunken gestanden hatte, vor dem Weggehen ein Gebet richtete (*ἔπειτ᾽ ᾤχετ᾽ ἀπιὼν προσευξάμενος τῷ ἡλίῳ*) [3]). Caesar widmet der germanischen Götterlehre seiner Zeit drei Zeilen seiner Commentarien. Zu den Gottheiten, sagt er, zählen sie nur solche, die sie

---

[1]) *„Rig-Veda“*, I, 35, 50, III, 62, 10; *Max Müller*, *„Lectures“*, 2nd. Series, pp. 378, 411; *„Chips“*, vol. I, p. 19; *Colebrooke*, *„Essays“*, vol. I, pp. 30, 133; *Ward*, *„Hindoos“*, vol. II, p. 42.

[2]) *Khorda-Avesta*, XXVI, in der Uebersetzung des *Avesta* von *Spiegel*, Bd. III. S. *Cox*, *„Mythology of Aryan Nations“*, vol. I, p. 334, vol. II, p. 354; *Strabo* XV, 3, 13; *Nonnus*, XL, 400; *Movers*, *„Phönizier“*, Bd. I, p. 180: *„Ἡλίῳ Μίθρᾳ ἀνικήτῳ;“ „Διὸς ἀνικήτου Ἡλίου.“*

[3]) *Plat. Sympos.* XXXVI. Siehe *Welcker*, *„Griech. Götterlehre“*, Bd. I, p. 400.

wahrnehmen und deren Wohlthaten sie offen geniessen, Sonne, Vulkan und Mond, die übrigen kennen sie nicht einmal von Hörensagen [1]). Es ist wahr, dass Caesars kurze Angabe der wirklichen Anzahl und den Eigenschaften der Götter des germanischen Pantheons nicht gerecht wird, aber seine gedrungene Beschreibung der Naturverehrung auf ihrer ursprünglichsten Stufe mag sehr wahrscheinlich in Betreff der directen Anbetung der Sonne und des Mondes, vielleicht auch des Feuers, mit der Wahrheit übereinstimmen. Andererseits führt die europäische Sonnenverehrung zu den verworrensten Problemen der Mythologie. Wohl konnte Cicero ausrufen: „Wie viele Sonnen haben nicht die Theologen schon ans Licht gebracht!" [2]). Der moderne Forscher, der es unternimmt, die Sonnengötter der europäischen Völker zu unterscheiden, die Sonnenelemente des griechischen Apollo und Herakles, des slavischen Perun und Swatowit von den übrigen zu trennen, hat eine Aufgabe vor sich, die mit jener fast hoffnungslosen Schwierigkeit verknüpft ist, welche dem Studium der Mythologie anhaftet, sobald der Schlüssel der directen Vergleichung mit der Natur wegfällt.

Die Religion des alten Aegyptens ist eine, von der wir viel, und doch nur wenig wissen — viel von seinen Tempeln, Riten, Götternamen, liturgischen Formeln, wenig von den geheimen religiösen Ideen, die hinter diesen äusseren Kundgebungen verborgen lagen. Dennoch ist es klar, dass centrale Sonnenvorstellungen gleichsam die ganze ägyptische Religionslehre durchstrahlen. Ra, der in seinem Boote die oberen und die unteren Theile des Weltalls durchzieht, ist nichts Anderes als die Sonne selber in vollster kosmischer Persönlichkeit. Und, um die beiden entgegengesetzten Richtungen des Sonnencharakters an zwei anderen Gottheiten zu zeigen, so besitzt Osiris, der Offenbarer des Guten und Wahren, der durch die Macht der Finsterniss zu Grunde geht und im fernen westlichen Amenti zum Todtenrichter wird, eine ebenso deutlich ausgesprochene solare Natur wie Har-p-chroti (Harpokrates), die neugeborene Sonne des Wintersolstitiums [3]). In den Religionen der semitischen Rasse tritt die Stellung der Sonne durch eine lange

[1]) *Caesar, de Bello Gallico,* VI, 21: „Deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus juvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt."

[2]) *Cicero, de Natura Deorum,* III, 21.

[3]) Siehe *Bunsen, „Egypt's Place in Univ. Hist."; Wilkinson, „Ancient Egyptians"*, etc.

Reihe von Jahrhunderten hindurch offen hervor. Das Verbot bei den Israeliten, Sonne, Mond und Sterne zu verehren und anzubeten, und der Bericht von Josia, der die „Rosse abthat, welche die Könige Juda hatten der Sonne gesetzt, und die Wagen der Sonne verbrannte mit Feuer"[1]), stimmen vollkommen mit der Anerkennung der Sonnengottheit Baal-Schemesch zu Palmyra und mit dem assyrischen Bel und dem tyrischen Baal, die ebenfalls mit der Sonne identificirt wurden, überein. Die syrische Religion rief in Rom, wie die persische, eine neue Phase der Sonnenverehrung hervor, den Cultus des Elagabal, und der verächtliche Priesterkaiser, der diesen göttlichen Namen trug, machte ihn als Heliogabalus klassischen Ohren noch verständlicher[2]). Eusebius ist, was die semitische Religion betrifft, ein später Schriftsteller, aber wenn Thatsachen wie diese vor uns liegen, brauchen wir ihm unser Vertrauen nicht zu versagen, wenn er schreibt, dass die Phönizier Sonne, Mond und Sterne für Götter hielten, für die einzigen Ursachen des Entstehens und Vergehens aller Dinge[3]).

Die weit verbreitete und tief eingewurzelte Religion der Sonne leistete natürlich dem Eindringen des Christenthums hartnäckigen Widerstand, und ein Zeichen der religiösen Veränderung in der civilisirten Welt war es, als Constantin, jener glühende Verehrer der Sonne, den Apolloglauben mit dem Christusglauben vertauschte. Sogar eine Amalgamation zwischen den Lehren des Sabaeismus und des Christenthums erwies sich als möglich, und in Armenien und dessen Nähe hat bis in neuere Zeit eine Secte von Sonnenverehrern mit dem Bekenntniss der jakobitischen Christen bestanden[4]); eine parallele Erscheinung im Muhamedismus bilden die Beduinen-Araber, die noch jetzt die alte Anbetung der aufgehenden Sonne fortsetzen, trotz des ausdrücklichen Befehles des Propheten, sich nicht vor der Sonne oder dem Monde zu beugen, und trotz des gut moslemischen Ausspruchs, dass „die Sonne zwischen den Hörnern des Teufels aufgeht"[5]). Im Christenthum sank die wirkliche Sonnenverehrung bald auf die Stufe des Ueberlebsels herab. Zu Lucians Zeiten küssten die Griechen ihre Hände als Zeichen der

[1]) *Deuteron.* IV, 19, XVII. 3; 2. *Könige*, XXIII, 11.

[2]) *Movers*, *„Phönizier"*, Bd. I, pp. 162, 180 etc.; *Lamprid.* *„Heliogabal."* I.

[3]) *Euseb. Praeparat. Evang.* I, 6.

[4]) *Neander*, *„Kirchen-Gesch."*, Bd. VI, p. 341; *Carsten Niebuhr*, *„Reisebeschr."*, Bd. II, p. 396.

[5]) *Palgrave*, *„Arabia"*, vol. I, p. 9, vol. II, p. 258. Siehe *Koran*, XLI, 37.

Verehrung für die aufgehende Sonne; und Tertullian hatte sich noch über viele Christen zu beklagen, die mit Vorliebe die Himmelskörper verehrten und ihre Lippen gegen die aufgehende Sonne zu bewegen pflegten (Sed et plerique vestrum affectatione aliquando et coelestia adorandi ad solis ortum labia vibratis)[1]. Im fünften Jahrhundert klagt Leo der Grosse über gewisse Christen, die, ehe sie die Basilica von St. Peter betraten, oder wenn sie auf einem Hügel standen, sich gegen die aufgehende Sonne wandten und sich vor ihr verbeugten; dies thun sie, sagt er, theils aus Unwissenheit, theils aus dem Geiste des Heidenthums[2]. Bis auf den heutigen Tag nimmt der Bauer in der Oberpfalz seinen Hut vor der aufgehenden Sonne ab; und in Pommern muss ein Fieberkranker dreimal bei Sonnenaufgang gegen die Sonne gerichtet beten: „Liebe Sonne, komm' bald herab und nimm mir die siebenundsiebzig Fieber ab. Im Namen Gottes des Vaters u. s. w."[3].

Im modernen Christenthum stellen sich die alten Riten der Sonnenverehrung meist in doppelter Weise dar; einerseits in den Ceremonien, die mit dem Wenden gegen Osten verbunden sind und welche in einem folgenden Kapitel ausführlicher unter dem Namen der Orientation beschrieben werden sollen; und andererseits in der Fortdauer der grossen Sonnenfeste, die durch das Christenthum begünstigt oder demselben direct einverleibt wurden. Die Zeit des Frühlingsanfangs, der von so vielen Völkern als Neujahr gerechnet wird, hat ihre mit dem Sonnencultus zusammenhängenden Eigenthümlichkeiten auf das Osterfest übertragen. Die Osterfeuer, die auf den norddeutschen Hügeln von Meile zu Meile entflammt wurden, sind als Lokalgebräuche noch jetzt nicht ganz verschwunden. Am Ostermorgen steigen die Bauern in Sachsen und Brandenburg vor Anbruch der Dämmerung auf die Berggipfel, um die Sonne ihre drei Freudensprünge machen zu sehen, ebenso wie man es in England in jenen Tagen zu thun pflegte, wo Thomas Browne die eigenthümliche Behauptung vertheidigte, „dass die Sonne am Ostermorgen nicht tanze." Der Sonnenritus des neuen Feuers, von der römischen Kirche unter ihre Osterceremonien aufgenommen, kann, mit dem feierlichen Auslöschen alles Feuers beim Osterabendläuten

[1]) *Tertullian. Apolog. adv. Gentes*, XVI. Siehe *Lucian, de Saltat.* XVII; vgl. *Hiob* XXXI, 26.

[2]) *Leo* I. *Serm.* VIII in *Natal. Dom.*

[3]) *Wuttke*, *„Volksaberglaube"*, p. 150.

und dem ceremoniösen Anzünden des neuen heiligen Feuers, noch heute in Europa beobachtet werden. Am Osterabend pflegt, unter den feierlichen Auspicien der griechischen Kirche, eine Rotte von heulenden Fanatikern die unglücklichen Opfer zu zermalmen und todt zu treten, die dem schamlosesten Betruge des modernen Christenthums, dem wunderbaren Feuer, das vom Himmel in das heilige Grab herniederkommt, sich zu nahen suchen und dabei ohnmächtig zu Boden sinken [1]). Zwei andere christliche Feste haben nicht nur Sonnenriten unter ihre Ceremonien aufgenommen, sondern scheinen sogar selbst deutlich solaren Ursprungs zu sein. Das römische Fest des Wintersolstitiums, am 25. December (VIII Cal. Jan.) in Verbindung mit der Verehrung des Sonnengottes Mithra gefeiert, scheint in dieser besonderen Gestalt ums Jahr 273 von Aurelian eingeführt worden zu sein, und diesem Sonnenfeste verdankt der Tag seinen Beinamen, Geburtstag der unbesiegten Sonne, „Dies Natalis Solis invicti“. Seiner symbolischen Bedeutung völlig entsprechend, wenn auch ohne historische Berechtigung, wurde dieser Tag in die römisch-katholische Kirche herübergenommen, wo er allgemein erst im vierten Jahrhundert auftritt, und von wo er als der heilige Jahrestag der Geburt Christi, als der christliche Dies Natalis, als Weihnachtstag auch in die griechische Kirche überging. Man hat versucht, dieses Datum historisch zu rechtfertigen, aber es wird durch keine überzeugende oder auch nur stichhaltige alte christliche Ueberlieferung bestätigt. Im Gegentheil geht aus den Schriften der Kirchenväter nach seiner Einführung ganz offenbar der wirklich solare Ursprung dieses Festes hervor. In Untersuchungen über die religiöse Symbolik der materiellen und der geistigen Sonne reden Augustin und Gregor von Nyssa über das strahlende Licht und das Schwinden der Dunkelheit, das der Geburt folgt, während Leo der Grosse, zu dessen Zeit die ältere solare Bedeutung des Festes offenbar noch in guter Erinnerung war, in einer Predigt die verderbliche Ansicht tadelt (pestifera persuasio, wie er es nennt), dass dieser Festtag nicht wegen der Geburt Christi, sondern zu Ehren des Aufgehens der neuen Sonne, wie sie sagten, gefeiert werde [2]). Was die Erinnerung an die

[1]) *Grimm*, „*D. M.*“, p. 581 etc.; *Wuttke*, pp. 17, 93; *Brand*, „*Pop. Ant.*“, vol. I, p. 157 etc.; „*Urgeschichte der Menschheit*“, p. 260; *Murray's Handbook for Syria and Palestine*, 1868, p. 162.

[2]) Siehe *Pauly*, „*Real-Encyclop.*“, s. v. „*Sol*“; *Bingham*, „*Antiquities of Christian*



Sonnenriten des Mittwinters in der neueren Zeit anbetrifft, so wird in Europa noch jetzt Weihnachten als ein ursprüngliches Sonnenfest anerkannt durch die Freudenfeuer, welche das Andenken an unser „Julfeuer" (yule-log), die „souche de Noël", aufrecht erhalten; während die Anpassung der alten Sonnenidee an die christliche Allegorie klarer als irgendwo in dem Weihnachtsgesange „Sol novus oritur" hervortritt[1]). Das solare Weihnachtsfest findet im Mittsommerfest sein Gegenstück. Durch ganz Europa war das Sommersolstitium die grosse Zeit der Feuerfeste, der Freudenfeuer auf den Bergen, die Zeit wo man um das Feuer tanzte oder hindurchsprang, wo man brennende Feuerräder von den Bergen in die Thäler hinabrollen liess als Sinnbilder für den absteigenden Lauf der Sonne. Diese alten Gebräuche knüpften sich im Christenthum an die Johannisnacht[2]). Es scheint als ob dieselbe Art der Symbolik, welche das Mittwinterfest der Geburt Christi anpasste, auch veranlasst hat, dass man das Mittsommerfest Johannes dem Täufer weihte, in deutlicher Anspielung an seine Worte: „Er muss wachsen, ich aber muss abnehmen."

Die Mondverehrung, die naturgemäss an Wichtigkeit unter derjenigen der Sonne steht, erstreckt sich fast über dasselbe Culturgebiet. Es giebt sogar einzelne merkwürdige Fälle, in denen der Mond als grosse Gottheit von Stämmen anerkannt wird, welche die Sonne weniger oder überhaupt nicht hochschätzen. So scheinen die rohen Wilden von Brasilien besonders den Mond zu verehren und hochzuachten, nach dem sie ihre Zeit und ihre Feste eintheilen, und dem sie gute oder böse Vorbedeutungen entnehmen. Sie pflegen mit dem verwunderten Ausrufe „Teh, teh" die Hände zum Monde emporzuheben, sie lassen ihre Kinder von den Zauberern anrauchen, um sie vor Krankheiten, die der Mond verursacht, zu bewahren, oder die Frauen halten ihre Säuglinge dem Lichte des Mondes entgegen. Die Botokuden sollen Taru, dem Monde, den höchsten Platz unter den Himmelskörpern zuertheilen, indem sie glauben, dass er Donner und Blitz veranlasst, das Missrathen der

---

Church", book XX, ch. IV; *Neander*, „*Kirchen-Gesch.*", Bd. III, p. 437; *Beausobre*, „*Hist. de Manichée*", Bd. II, p. 691; *Gibbon*, ch. XXII; *Creuzer*, „*Symbolik*", Bd. I, p. 761 etc.

[1]) *Grimm*, „*D. M.*", p. 593, 1223; *Brand*, „*Popular Antiquities*", vol. I, p. 467; *Monnier*, „*Traditions Populaires*", p. 188.

[2]) *Grimm*, „*D. M.*", p. 583; *Brand*, vol. I, p. 278; *Wuttke*, pp. 14, 140; *Beausobre*, l. c.

Gewächse und Früchte bewirkt und sogar zuweilen zur Erde fällt, wobei viele Menschen ihren Tod finden[1]). Ein alter Bericht über die Cariben erzählt von ihnen, dass sie den Mond höher schätzen als die Sonne und bei Neumond aus ihren Häusern kommen und rufen „Seht den Mond!“[2]). Ebenso wird von den Ahts auf der Vancouvers Insel versichert, dass sie die Sonne und den Mond verehren, besonders den Vollmond und die Sonne, wenn sie zum Zenith emporsteigt. Da sie den Mond als Mann und die Sonne als Weib betrachten, so richten sie ihre Gebete meist an den Mond als die höhere Gottheit; er ist der höchste Gegenstand ihrer Verehrung, und sie sagen von ihm, „dass er in Antwort auf ihr Gebet zur Erde herabsieht und Alles überschaut“[3]). In einer etwas davon verschiedenen Richtung scheint sich die mythische Phantasie bei den Huronen ausgebildet zu haben, welche Aataentsie den Mond als Schöpferin der Erde und des Menschen und als Grossmutter von Jouskeha, der Sonne, betrachteten, mit der sie gemeinsam die Welt regiert[4]). In Afrika spielt die Mondverehrung in einem ungeheuren Gebiete eine hervorragende Rolle, während die Sonnenverehrung ganz unbekannt oder doch sehr unbedeutend ist. Bei den südlichen Stämmen von Centralafrika warten die Menschen auf die ersten Strahlen des Neumondes, begrüssen ihn mit dem Freudenrufe Kua! und rufen ihm Gebete entgegen; bei einer solchen Gelegenheit betete Dr. Livingstone's Makololo: „Lass unsere Reise mit dem weissen Manne glücklich sein!“ etc.[5]). Diese Leute machen bei Neumond Feiertag, und überhaupt ist in vielen Ländern die Verehrung desselben mit der Einsetzung periodischer Feste verbunden. Die Negerstämme scheinen fast allgemein den Neumond, sei es mit Freude oder mit Furcht, zu begrüssen. Die Bewohner von Guinea springen mit wunderlichen Geberden umher und nehmen sich sogar heraus, Feuerbrände nach ihm zu werfen; die Aschangos betrachteten ihn mit abergläubischer Furcht, die Fetuneger sprangen dreimal mit zusammengehaltenen Händen in die Luft und sagten ihm Dank[6]). Die Congos

---

[1]) *Spix* und *Martius*, „*Reise in Brasilien*“, Bd. I, p. 377, 381; *Martius*, „*Ethnogr. Amer.*“, Bd. I, p. 327; *Pr. Max v. Wied*, Bd. II, p. 58; *J. G. Müller*, pp. 218, 254.

[2]) *De la Borde*, „*Caraibes*“, p. 525.

[3]) *Sproat*, „*Ind. of Vancouver's Isl.*“ in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. V, p. 253.

[4]) *Brebeuf* in „*Rel. des Jes.*“, 1635, p. 34.

[5]) *Livingstone*, „*S. Afr.*“, p. 235; *Waitz*, Bd. II, pp. 175, 342.

[6]) *Römer*, „*Guinea*“, p. 84; *Du Chaillu*, „*Ashango-land*“, p. 428; siehe *Purchas*, vol. V, p. 766; *Müller*, „*Fetu*“, p. 47.

fielen auf die Kniee oder standen und klatschten in die Hände mit dem Rufe: „So möge ich mein Leben erneuen, wie Du erneut bist!“[1]). Von den Hottentotten wird schon im Anfang des vorigen Jahrhunderts erzählt, dass sie bei Voll- und Neumond die ganze Nacht hindurch tanzten und sangen, den Mond den grossen Capitain hiessen und ihm zuriefen: „Sei gegrüsst!“ „Lass uns vielen Honig erlangen!“ „Möge unser Vieh viel zu essen haben und viele Milch geben!“ Von derselben Vorstellung ausgehend, wie die eben aus dem nordwestlich von ihnen gelegenen District erwähnte, verbinden die Hottentotten in ihrer Sage den Mond mit jener verhängnissvollen, dem Menschen gesandten Botschaft, die dem Menschengeschlechte eine mondähnliche Erneuerung des Lebens in Aussicht stellte, die sich aber durch ein Versehen des Thieres, welches sie überbrachte, in ein Todesurtheil für den Menschen verwandelte[2]).

Die bei weitem gewöhnlichere Stellung des Mondes in den Religionen der Menschheit ist aber, wie es die Natur mit sich bringt, die einer untergeordneten, die Sonne begleitenden Gottheit, eine Stellung, die auch in der Folge des Montags auf den Sonntag ihren Ausdruck findet. Ihre verschiedenen gegenseitigen Beziehungen als Bruder und Schwester, als Mann und Weib, sind schon als Gegenstand der Mythologie erwähnt worden. Von weitverbreiteten wilden Rassen, die auf diese Weise in ihrer Theologie beide nebeneinander stellen, wird es genügen, die Delawaren in Nordamerika[3]), die Ainos auf Jesso[4]), die Bodos in Nordostindien[5]), die Tungusen in Sibirien[6]) anzuführen. Neben dem mexikanischen Tonatiuh, der Sonne, war Metztli, dem Monde, eine kleinere Pyramide und Tempel geweiht[7]); in Bogota hatte die weibliche Mondgottheit, im Lokalmythus mit der bösen Gottheit identificirt, im Tempel neben der Sonne Platz und Bildniss[8]); die peruanische Mondmutter, Mama-Quilla, hatte eine silberne Scheibe als Gesicht, im Gegensatz zu der goldenen ihres Bruders und Gatten, der Sonne, dessen

[1]) *Merolla*, „*Congo*“ in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 273.
[2]) *Kolbe*, „*Beschryving van de Kaap de Goede Hoop*“, Thl. I. XXIX. Siehe Band I, Kap. IX.
[3]) *Loskiel*, „*Ind. of N.-Am.*“, part I, p. 43.
[4]) *Bickmore*, „*Ainos*“ in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. VII, p. 20.
[5]) *Hodgson*, „*Abor. of India*“, p. 167.
[6]) *Georgi*, „*Reise im Russ. Reiche*“, Bd. I, p. 275.
[7]) *Clavigero*, „*Messico*“, Bd. II, pp. 9, 35; *Tylor*, „*Mexico*“, l. c.
[8]) *Waitz*, Bd. IV, p. 362.

Gefährtin sie bei der legendenhaften Civilisation des Landes gewesen war[1]). In der alten japanischen Kami-Religion steht der oberste Sonnengott hoch über dem Mondgotte, der in der Gestalt eines Fuchses verehrt wurde[2]). Unter den historischen Nationen der alten Welt zeigt die semitische Cultur in ihren Dokumenten Sonne und Mond auf gleicher Stufe stehend. Als Beispiel dafür mag das jüdische Gesetz gelten, den Mann oder das Weib zu Tode zu steinigen, welches „hingehet und dienet andern Göttern und betet sie an, es sei Sonne oder Mond oder irgend ein Heer des Himmels." Ferner wollen wir einen kurzen Blick auf den merkwürdigen Bericht von jenem Vertragsschwur zwischen Philipp von Macedonien und dem Führer des karthagischen und libyschen Heeres werfen, ein treffliches Zeugniss dafür, wie die ursprüngliche Identität von Naturgottheiten bei ihren verschiedenen lokalen Gestaltungen so in Vergessenheit gerathen kann, dass dieselbe Gottheit zwei oder gar dreimal in ebensovielen Nationalnamen und Gestalten auftritt. Herakles und Apollo stehen hier in Gesellschaft mit der persönlichen Sonne, und neben dem persönlichen Monde ist die karthagische Göttin zu sehen, der man mit gutem Grunde ganz oder theilweise lunare Natur zuschreibt; die Reihe der angerufenen Gottheiten ist folgende: „Bei Zeus und Hera und Apollo; bei der Göttin der Karthager (*δαίμονος Καρχηδονίων*) und Herakles und Iolaos; bei Ares, Triton, Poseidon; bei den Göttern, die mit den Heeren kämpften, bei Sonne, Mond und Erde; bei den Flüssen und Wiesen und Gewässern; bei allen den Göttern, welche Macedonien und das übrige Griechenland beherrschen; bei allen Göttern, die beim Kriege zugegen waren, bei denen, die Zeugen des Eides gewesen sind"[3]). Als Lucian den berühmten Tempel von Hierapolis in Syrien besuchte, sah er die Bilder der anderen Götter, „aber nur von Sonne und Mond zeigten sie ihm keine Bilder." Und als er nach dem Grunde fragte, sagten sie ihm, dass die Gestalten der anderen Götter nicht von Allen gesehen würden, aber Sonne und Mond seien ganz offenbar und alle Menschen könnten sie sehen[4]). In der ägyptischen Theologie steht es fest, dass Aah den Mond in absoluter göttlicher Persönlichkeit darstellte,

---

[1]) *Prescott*, „*Peru*", Bd. I, p. 90. Aber vgl. *Garcilaso de la Vega*, III, 21.
[2]) *Siebold*, „*Nippon*", Thl. V, p. 9.
[3]) 5. *Mos.* XVII, 3; *Polybius*, VII, 9; s. *Movers*, „*Phönicier*", pp. 159, 536, 605.
[4]) *Lucian*. „*De Syria Dea*", IV, 34.

ganz abgesehen von anderen göttlichen Wesen, denen ebenfalls lunare Natur zugeschrieben worden ist[1]). In der klassischen Götterlehre steht der persönliche Mond als Selene neben den mehr anthropomorphischen Gestalten der Hekate und Artemis[2]), wie Luna neben der weniger verstandenen Lucina und der Diana mit ihren entlehnten Attributen[3]), während unsere teutonischen Vorfahren sich mit dem einfachen Namen Mond begnügten[4]). Was die Ueberlebsel der Mondverehrung in den höheren Religionen anbetrifft, so sind sie denen des Sonnencultus sehr ähnlich. Obgleich Monotheist, klatscht der Moslem doch noch beim Anblick des Neumonds in die Hände und spricht ein Gebet[5]). In Europa wurden noch im funfzehnten Jahrhundert Klagen darüber laut, dass manche den Neumond mit gebeugten Knieen anbeteten und Hut oder Kappe vor ihm abnahmen, und bis auf diesen Tag kann man noch vor ihm den Hut ziehen sehn, halb zum Scherz, halb in Erhaltung des alten Gebrauches. Im Hinblick auf das Silber als Mondmetall wird es auch erklärlich, dass man, wenn der Act der Anbetung vorbei war, Silbermünzen umkehrte, und der praktische Bauernverstand besteht noch heute darauf, dass es von übler Vorbedeutung sei, kein Silberstück bei sich zu haben, wenn man den Neumond zum ersten Male sieht[6]).

Indem wir so die Entwicklung der Naturverehrung verfolgen, wird es klar, dass Feuer, Luft, Erde und Wasser bei den niederen Rassen zwar noch nicht zu einem System von vier Elementen vereinigt sind, dass aber ihre Verehrung, wie die der Sonne und des Mondes, bereits in den ersten Anfängen der Cultur die bekannten Typen jener grossen Gottheiten wiederspiegelt, die im höheren Polytheismus ihre weitere Entwicklung gefunden haben.

---

[1]) *Wilkinson*, „*Ancient Egyptians*", vol. IV, p. 239, vol. V, p. 5; *Bunsen*, „*Egypt*", vol. IV. Siehe *Plutarch*, *Is. et. Osir.*

[2]) *Welcker*, „*Griech. Götterlehre*", Bd I, p. 550 etc.

[3]) *Cic. de Nat. Deorum*, II, 27.

[4]) *Grimm*, „*D. M.*", Kap. XXII.

[5]) *Akerblad*, „*Lettre à Italinsky*"; *Burton*, „*Central-Afr.*", vol. II, p. 346; *Mungo-Park*, „*Travels*" in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 875.

[6]) *Grimm*, „*D. M.*", pp. 29, 667; *Brand*, vol. III, p. 146; *Forbes Leslie*, „*Early Races of Scotland*", vol. I, p. 136.

Siebzehntes Kapitel.

Animismus.

Fortsetzung.

Der Polytheismus umfasst eine Klasse von grösseren Gottheiten, welche den Lauf der Natur und das Leben der Menschen beherrschen. — Geburtsgott. — Gott des Ackerbaues. — Kriegsgott. — Todtengott. — Der erste Mensch als göttlicher Stammvater des Geschlechts. — Der Dualismus; seine rudimentäre und unethische Natur bei den niederen Rassen; seine Entwicklung im Verlauf der Cultur. — Lehre von einer göttlichen Suprematie, vom Monotheismus verschieden, aber sich ihm nähernd. — Idee von einer höchsten Gottheit, in verschiedener Gestalt bei den niederen Rassen entwickelt; ihre Stellung als Vervollkommnung des polytheistischen Systems, ihr Ursprung aus der animistischen Weltanschauung; ihre Fortdauer und Entwicklung bei höheren Nationen. — Der Animismus als Religionsphilosophie. — Zusammenfassung der aufgestellten Theorie über seine Entwicklung durch die aufeinander folgenden Stadien der Cultur; seine ersten Phasen am besten bei den niederen Rassen wahrnehmbar, während Ueberlebsel unter den höheren Rassen seinen Uebergang von wilden durch barbarische in civilisirte Glaubenssysteme bezeichnen. — Wandelungen des Animismus in der Geschichte der Religion; seine früheren und späteren Stufen als Philosophie des Universums; seine späteren Gestaltungen als Grundlage eines Moralgesetzes.

Ausser den grossen Fetischgottheiten, wie Himmel und Erde, Sonne und Mond, erkennt der Polytheismus noch eine andere Klasse von grossen Gottheiten an, deren Bedeutung nicht auf ihrer sichtbaren Gegenwart, sondern auf der Ausführung gewisser wichtiger Thätigkeiten im Lauf der Natur und im Leben des Menschen beruht. Die niederen Rassen können zu solchen Gottheiten gelangen, indem sie entweder den anerkannten Göttern specielle Pflichten zu erfüllen geben, oder indem sie diese Functionen auf Wesen übertragen, die sie zu diesem Zwecke erfinden und mit göttlicher Persönlichkeit ausstatten. Die Schöpfung solcher Gottheiten ist jedoch in den zusammengesetzten Systemen des Polytheismus noch viel weiter getrieben. Als Beispiel, auf wie verschiedene Ideen die Menschen verfallen, um eine Gottheit aufzustellen, die einem speciellen Zwecke entspricht, wollen wir die zahlreichen Gestalten wählen, in denen die über der Geburt waltende Gottheit auftritt.

In Westindien war eine besondere Gottheit mit dieser Function betraut und nahm denselben Rang ein, wie die grossen einheimischen Fetischgötter[1]; auf den Samoa-Inseln rief man den Hausgott der Familie des Vaters oder der Mutter an[2]; in Peru übernimmt der Mond dieses Amt[3], und dieselbe natürliche Idee kehrt in Mexiko wieder[4]; in der esthnischen Religion wird ganz naturgemäss die fruchtbare Mutter Erde zur Schutzgöttin der menschlichen Geburt[5]; in der klassischen Theologie finden sich beide genannte Ideen, insofern die griechische Hera die Erde[6], und die römische Lucina den Mond repräsentirt[7]; und um die Reihe zu vervollständigen, so lösen die Chinesen diese Aufgabe vom Standpunkte des Manenverehrers, denn von der Göttin, die sie „Mutter" nennen und mit vielen Ceremonien und Opfern günstig stimmen, um ihrer Kinder Glück und Wohlfahrt zu fördern, glauben sie, dass sie im menschlichen Leben eine geschickte Hebamme gewesen sei[8].

Die Gottheit des Ackerbaues kann ein kosmisches Wesen sein, welches das Wetter und den Boden beeinflusst, oder ein mythischer Spender von Gewächsen und ein Lehrer ihres Baues und Gebrauches. So war bei den Irokesen Heno der Donner, der auf den Wolken durch den Himmel reitet, der die Waldbäume mit den Steinen zersplittert, welche er als Donnerkeile auf seine Feinde schleudert, der die Wolken sammelt und warmen Regen herniedergiesst, — dieser Heno war ganz passend zum Schutzgott des Feldbaues erwählt worden, er wurde bei Saat und Ernte angerufen und von seinen Kindern, den Indianern, Grossvater genannt[9]. Interessant ist es, auf dem südlichen Continent in dem Tupan der brasilianischen Stämme die weitere Ausbildung dieser Idee zu verfolgen: Donner und Blitz, so wird berichtet, nennen sie Tupan; sie glauben, dass sie ihm ihre Ackergeräthe und die Kunst des Landbaues verdanken und erkennen ihn daher als eine Gottheit

[1] *Herrera*, „*Indias Occidentales*". Dec. I, 3, 3; *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*", pp. 175, 221.
[2] *Turner*, „*Polynesia*", p. 174.
[3] *Rivero* u. *Tschudi*, „*Peru*", p. 160.
[4] *Kingsborough*, „*Mexico*", vol. V, p. 179.
[5] *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 89.
[6] *Welcker*, „*Griech. Götterl.*", Bd I, p. 371.
[7] *Ovid. Fast.* II, 449.
[8] *Doolittle*, „*Chinese*", vol. I, p. 264.
[9] *Morgan*, „*Iroquois*", p. 158.

an [1]). Bei den Guaranis hatte Tamoi, der Alte des Himmels, in seiner Eigenschaft als Himmelsgott nicht minder rechtmässigen Anspruch, als der göttliche Lehrer des Ackerbaues von seinem Volke verehrt zu werden [2]). In Mexiko empfing Centeotl, die Getreidegöttin, an ihren beiden grossen Festen Verehrung und Opfer, und sorgte für das Wachsthum und Gedeihen der Feldfrüchte [3]). In Polynesien hören wir auf den Gesellschaftsinseln von Ofanu, dem Gott des Feldbaues, auf den Tonga-Inseln von Alo Alo, dem Kornschwinger, dem Gott von Wind und Wetter, der das Amt des Erntegottes verwaltet und Opfer an Yams erhält, wenn er dieselben zur Reife gebracht hat [4]). Eine malerische Figur aus dem barbarischen Asien ist Phibi Jau, die Ceres der Karenen, die auf einem Baumstumpfe sitzt und das wachsende und reifende Korn überwacht, um die Kornkammern der Mässigen und Arbeitsamen zu füllen [5]). Die Khonds verehren an einem und demselben Orte, einem Steine oder Baume in der Nähe des Dorfes, sowohl Burhi Pennu, die Göttin des jungen Pflanzenwuchses, als auch Pidzu Pennu, den Regengott [6]). Bei Finnen und Esthen ist es die Erdmutter, die ganz besonders die Aufgabe hat, die Früchte hervorzubringen [7]). Und so ist es auch bei den Griechen Demeter, die Erdmutter, der diese Thätigkeit obliegt, während die römische Ceres, die mit ihr oft verwechselt wird, mehr noch als in Mexico eine Göttin des Getreides und der Früchte ist [8]).

Der Kriegsgott ist ein anderes göttliches Wesen, dessen die niederen Rassen bedürfen, und das demgemäss entweder neugebildet oder einer älteren Gottheit angepasst wird. Arescove, der Kriegsgott der Irokesen, scheint die grosse Himmelsgottheit selber zu sein; als Lieblingsnahrung schlachteten sie ihm Menschenopfer, damit er ihnen Sieg über ihre Feinde verleihe; zum wohlgefälligen Anblick für ihn marterten sie die Kriegsgefangenen; zu ihm rief

---

[1]) *De Laet*, „*Novus Orbis*", XV, 2; *Waitz*, Bd. III, p. 417; *Brinton*, pp. 152, 185; *J. G. Müller*, p. 271 etc.

[2]) *D'Orbigny*, „*L'homme Américain*", Bd. II, p. 319.

[3]) *Clavigero*, „*Messico*", vol. II, pp. 16, 68, 75.

[4]) *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, p. 333; *Mariner*, „*Tonga Isl.*", vol. II, p. 115.

[5]) *Cross* in „*Journ. Amer. Oriental Soc.*", vol. IV, p. 316; *Mason*, p. 215.

[6]) *Macpherson*, „*India*", pp. 91, 355.

[7]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 89.

[8]) *Welcker*, „*Griech. Götterl.*", Bd. II, p. 467; *Cox*, „*Mythology of Aryan Nations*", vol. II, p. 308.

der Häuptling in feierlicher Rathsversammlung und die Krieger stürzten sich, seinen Namen rufend, in die Schlacht, die er von seiner Höhe überschaute. Canadische Indianer pflegten vor dem Kampfe zur Sonne aufzublicken, und ihr Führer betete zum grossen Geiste; auch die Indianer von Florida beteten zur Sonne, ehe sie in den Kampf zogen[1]). Die Araucanen in Chili flehten zu Pillan, dem Donnergott, dass er ihre Feinde zerschmettere, und dankten ihm nach einem Siege beim Trinkgelage[2]). Ja, sogar der Name Mexiko scheint von Mexitli, dem nationalen Kriegsgott, abgeleitet zu sein, der mit dem scheusslichen, blutigen Huitzilopochtli identisch war oder identificirt wurde. Ohne eine allgemeine Lösung der räthselhaften Natur dieser unentwirrbar complicirten parthenogenetischen Gottheit zu versuchen, wollen wir doch die Verbindung ihres Hauptfestes mit dem Wintersolstitium nicht unerwähnt lassen, wobei das aus Teig gebildete Idol mit einem Pfeil durchschossen, und nachdem es so getödtet war, in Stücke zerschnitten und verzehrt wurde, wesshalb die Ceremonie das „Teoqualo" oder „Gott-Essen" genannt wurde. Diese und andere Einzelheiten weisen darauf hin, dass Huitzilopochtli ursprünglich eine Naturgottheit darstellte, deren Leben und Tod mit dem des Jahres verbunden war, während die Function eines Kriegsgottes ihm erst später beigelegt worden sein mag[3]). Polynesien ist ein Land, aus dem sich ein ganzes Sortiment von Kriegsgöttern zusammenstellen lässt. So war, um nur ein Beispiel herauszugreifen, Tairi der Kriegsgott des Königs Kamehameha auf den Sandwich-Inseln, dessen scheussliches Bildniss, mit rothen Federn geschmückt, mit Haifischzähnen, mit Augen von Perlmutter, mit einem Helmschmuck von Menschenhaar ausgestattet, von seinem besonderen Priester mit in den Kampf geführt wurde, wobei der letztere sein eigenes Gesicht zu widerwärtigen Grimassen verzog und ein schreckliches Geheul ausstiess, das als vom Gotte selbst ausgehend betrachtet wurde[4]). Zwei Beispiele aus Asien mögen zeigen, wie verschieden die ursprünglichen Vorstellungen waren, die zur Ausbildung von Gottheiten, wie die in Rede stehenden, führten. Der Kriegsgott der Khonds, der in alle

[1]) *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*", pp. 141, 271, 274, 591 etc.

[2]) *Dobrizhoffer*, „*Abipones*", vol. II, p. 90.

[3]) *Clavigero*, „*Messico*", Bd. II, pp, 17, 81.

[4]) *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, p. 326; vol. IV, p. 158. Siehe auch *Mariner*, „*Tonga Isl.*", vol. II, p. 112; *Williams*, „*Fiji*", vol. I, p. 218.

Waffen überging, so dass sie aus Werkzeugen des Friedens zu Waffen des Krieges wurden, der der Axt ihre Schärfe und dem Pfeil seine Spitze gab, ist der eigentliche personificirte Geist des Stammkrieges, sein Wahrzeichen die Eisenwaffen, die in seinem heiligen Hain vergraben waren, welcher sich in der Nähe einer jeden Gruppe von Ansiedlungen befand, und sein Name Loha Pennu oder Eisengott[1]). Der chinesische Kriegsgott, Kuang Tä, dagegen ist ein alter Kriegergeist; er war ein hervorragender Offizier und ebenso auch ein „treuer und ehrenwerther Höfling", der während der Kriege der Han-Dynastie in Ansehn stand, und seit jener Zeit fanden die Kaiser ein Vergnügen daran, ihn mit Ehren zu überhäufen, indem sie seinem Titel immer mehr ehrenvolle Auszeichnungen hinzufügten[2]). Im Hinblick auf diese Auswahl aus dem Heere von Kriegsgöttern in den verschiedenen Weltgegenden können wir uns die nähere Betrachtung ihrer klassischen Analoga, des Ares und Mars, erlassen, zumal dieselben Wesen sind, deren kriegerischen Charakter wir zwar ohne Mühe erkennen, deren ursprüngliche Natur aber nicht so offen zu Tage tritt[3]).

Mit Leichtigkeit würden wir, wenn wir die Religionssysteme von Polynesien und Mexiko, von Griechenland und Rom, von Indien und China durchgehen, Namen und Aemter einer langen Reihe von Gottheiten, von Schutzgöttern der Jagd und des Fischfangs, des Zimmerns, Webens u. s. w. aufführen können. Da wir aber hier nicht sowohl eine Analyse der polytheistischen Gottheiten geben, als vielmehr den Zusammenhang der polytheistischen Ideen erforschen wollen, so ist es unnütz, noch weiter in der Vergleichung dieser mit Specialfunctionen betrauten Gottheiten fortzufahren, die in gewisser Ausdehnung von der niederen Cultur schon aufgestellt und anerkannt wurden, noch ehe ihre weitere Entwicklung sich zu einem der Charakterzüge der höheren Civilisation gestaltete.

Die grossen polytheistischen Gottheiten, die wir bisher untersucht haben, und die im Verlauf der irdischen Natur und des menschlichen Lebens thätig sind, waren sämmtlich Götter der Lebenden. Aber selbst auf wilden Culturstufen begann der Mensch ein inneres Bedürfniss nach einem Todtengotte zu fühlen, der über

---

[1]) *Macpherson*, „*India*", pp. 90, 360.

[2]) *Doolittle*, „*Chinese*", vol. I, p. 267.

[3]) *Welcker*, „*Griech. Götterlehre*", Bd. I, p. 413.

die Seelen der Menschen im zukünftigen Leben herrschte, und dieses Bedürfniss ist auf mannichfache Weise befriedigt worden. Unter den Gottheiten, die als Herrscher des Todtenlandes aufgestellt wurden, finden sich einige, deren ursprüngliche Natur vollständig in Dunkel gehüllt ist. Andere sind deutliche Naturgottheiten, die, oft aus lokalen Ursachen, zu diesem Amte ausersehen wurden, da sie zufällig zu der Gegend gehörten, in welche man den Wohnsitz der Todten verlegte Andere wieder sind ohne Zweifel zu Göttern erhobene menschliche Seelen. Die beiden ersten Klassen finden in Amerika passende Beispiele, wo die Licht- und die Schattenseite (wie Dr. J. G. Müller sie nennt) der Vorstellungen vom zukünftigen Leben in den Definitionen des Todtenherrschers in grellen Contrast zu einander treten. Bei den nördlichen Indianern ist es Tarenyawagon, der Himmelsgott oder der Grosse Geist, der die tapferen Krieger in seine glückseligen Jagdgründe aufnimmt, oder es ist seine Grossmutter, die blutdürstige Todesgöttin Atahentsic [1]). In Brasilien steht dem Gotte der Unterwelt, der gute Krieger und Zauberer in sein Paradies versetzt, Aygnan, die böse Gottheit gegenüber, welche die niedrigen und feigen Tupi-Seelen zu sich nimmt [2]), gerade wie der mexikanische Tlaloc, der Wassergott und Herr des irdischen Paradieses, den Gegensatz bildet zu Mictlanteuctli, dem Herrscher des traurigen Todtenlandes in dem Schatten der Unterwelt [3]). Bei einigen dieser Beispiele liegt der Verdacht eines europäischen Einflusses nahe, andere Fälle dagegen, wie in Polynesien, tragen Spuren einer unberührten Echtheit und Ursprünglichkeit an sich. Die Idee von einem Teufel ist in der That dem Verdachte ausgesetzt, von Colonisten oder Missionaren entlehnt zu sein, wie die Gestalt der bösen Gottheit Wiro, des Beherrschers von Reigna, der westlichen Welt der abgeschiedenen Seelen der Neuseeländer. Wenige Vorstellungen dagegen sind so ausgesprochen ursprünglich, wie die von dem samoanischen Gotte Saveasiuleo, der zugleich Lenker der Geschicke des Krieges und anderer menschlichen Angelegenheiten und Beherrscher des unterirdischen Bulotu ist, und dessen menschlicher Oberkörper in seinem grossen Hause bei den Geistern der verstorbenen Häuptlinge verweilt, während der untere Theil oder der Schwanz sich in Gestalt eines Aals oder einer Schlange

[1]) *J. G. Müller*, *„Amer. Urrel.“*, p. 137 etc. 272, 286, etc. 500, etc.
[2]) *Lery*, *„Bresil“*, p. 234.
[3]) *Clavigero*, Bd. II, pp. 14, 17; *Brasseur*, *„Mexique“*, Bd. III, p. 495.

weit in die See hinein erstreckt. Dem Namen und der Natur nach verschieden, aber nicht so verschieden, um nicht in jedem Falle wiedererkannt zu werden, erscheint dieses Wesen auch in den verwandten Mythen der benachbarten Tonga-Inseln. Der tonganische Hikuleo hat seine Heimat in dem Geisterlande Bulotu, das hier weit im Westen des Meeres gelegen gedacht wird. Hier werden wir auch mit dem Zwecke seines Schwanzes bekannt gemacht. Sein Körper geht auf Reisen, aber sein Schwanz bleibt zur Aufsicht in Bulotu zurück, und so vermag er wahrzunehmen, was an mehr als einem Orte geschieht. Hikuleo pflegte die erstgeborenen Söhne der Tonganesen fortzuführen, um seine Insel der Seligen zu bevölkern, und er lichtete dadurch die Reihen der Lebenden so, dass endlich die anderen Götter von Mitleid bewegt wurden. Tangaloa und Mani ergriffen den Hikuleo, fesselten ihn mit einem starken Strick und befestigten das eine Ende derselben im Himmel, das andere unter der Erde. Ein anderer Todtengott von deutlich ausgesprochenem einheimischen Typus ist der rarotonganesische Tiki (ohne Zweifel eine Sonnengottheit, ein Mani), zu dessen langem Hause, einem Orte unaufhörlicher Freuden, die Todten den Weg finden müssen [1]). Unter den turanischen Stämmen giebt es Samojeden, welche an eine Gottheit mit Namen A' glauben, die in undurchdringlicher Dunkelheit wohnt, dem Menschen und dem Jagdwild Krankheit und Tod sendet, und eine Menge von Geistern, die Manen der Todten, beherrscht. Die Tataren erzählen von den neun Irle-Chans, die in ihrem düsteren unterirdischen Reiche nicht nur über die Seelen der Todten herrschen, sondern auch eine grosse Zahl von dienstbaren Geistern, sichtbaren und unsichtbaren, unter ihrem Befehl haben. Ihr Fürst, der grosse Irle-Chan, hat jetzt sogar unter dem Namen des Erlkönigs als gräuliches Todesgespenst in die europäische Poesie Eingang gefunden. In der düsteren Unterwelt der Finnen ferner herrscht Mana oder Tuoni, ein Wesen, das durch Personification aus dem unglückseligen Lande der Todten oder aus dem Tode selber gebildet worden ist [2]). Ganz dasselbe kann von dem griechischen Aides, Hades und der skandinavischen Hel gesagt werden, deren Namen, vielleicht nicht so sehr durch Verwechselung der

[1]) *Turner*, „*Polynesia*“, p. 237; *Farmer*, „*Tonga*“, p. 126; *Yate*, „*New-Zealand*“, p. 140; *J. Williams*, „*Missionary Enterprise*“, p. 145. Siehe *Schirren*, „*Wandersagen der Neuseeländer*“, p. 89; *Williams*, „*Fiji*“, vol. I, p. 246.

[2]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*“, pp. 128, 147, 155; *Waitz*, Bd. II, p. 171 (Afrika).

Begriffe als im Gedanken an ihre eigentliche Bedeutung, durch die Sprache mit jenen traurigen Aufenthaltsorten identificirt worden sind, über welche sie eine personificirende Phantasie als Herrscher einsetzte[1]. In entsprechender Weise, wenn auch in Ausbildung einer verschiedenen Grundidee, stellten sich die alten Aegypter vor, dass ihre grosse Sonnengottheit die Gebiete der Unterwelt im fernen Westen beherrsche — Osiris ist Herr der Todten in Amenti[2].

Zu der Zahl der grossen Götter stellt der Manenverehrer in logischer Durchführung seines speciellen Systems nothwendigerweise ein sehr bedeutendes Contingent. Die Lehre von Familienmanen, die man auf Stammgottheiten zurückzuführen pflegt, hat die Anerkennung höherer Gottheiten von der Natur eines göttlichen Stammvaters oder ersten Menschen zur Folge, und es ist natürlich ganz vernunftgemäss, dass ein solches Wesen, einmal anerkannt, auch den Platz eines Beherrschers der Todten anszufüllen vermag, deren Vorfahr und Oberhaupt er ist. Von den Mandanen erzählt Prinz Maximilian von Wied eine Anekdote, welche einen Blick in jene Vorstellungen gewährt, die in den innersten Tiefen der wilden Religion verborgen liegen, nämlich in die Idee von einem göttlichen ersten Vorfahren, in den mythischen Zusammenhang des Todes der Sonne und ihres Hinabsteigens in die Unterwelt mit dem ähnlichen Schicksal des Menschen, und in die Natur des geistigen Verkehrs zwischen der Seele des Menschen und seiner Gottheit. Der erste Mensch, so erzählt man, versprach den Mandanen, in Zeiten der Noth ihr Helfer zu sein und reiste darauf nach Westen. Später geschah es, dass die Mandanen von Feinden angegriffen wurden. Ein Mandane schlug vor, einen Vogel zu dem grossen Stammvater zu schicken, um ihn um Hülfe zu bitten, aber kein Vogel konnte so weit fliegen. Ein Anderer meinte, der Blick des Auges müsse dahin reichen, aber die Prairiehügel setzten ihm Schranken. Endlich sagte ein Dritter, dass Gedanken ohne Zweifel das sicherste Mittel sein würden, den ersten Menschen zu erreichen. Er wickelte sich in seine Büffelrobe, fiel nieder und sprach: „Ich denke — Ich habe gedacht — Ich komme zurück." Als er den Pelz abwarf, war er in Schweiss gebadet; der göttliche Helfer aber, den er im Unglück angerufen hatte, erschien wirklich und vertrieb die Feinde[3]. Sehr instruetiv

[1] *Welcker*, „*Griech. Götterl.*", Bd. I, p. 395; *Grimm*, „*Deutsche Myth.*", p. 288.
[2] „*Buch der Todten*" übers. v. *Birch* in *Bunsen's Egypt.*, vol. V.
[3] *Pr. Max v. Wied*, „*N.-Amerika*", Bd. II, p. 157.

ist auch die Verschiedenartigkeit, mit welcher die niederen nordamerikanischen Rassen die Idee von dem göttlichen Stammvater ausbilden. Die Mingos bringen dem ersten Menschen Verehrung und Opfer dar, ihm, der bei der grossen Fluth gerettet wurde, und der nun als mächtige Gottheit dem Herrn des Lebens untergeordnet ist, oder gar mit ihm identificirt auftritt. Indianer vom Mississippi sagen, dass der erste Mensch zum Himmel hinauf gestiegen sei und dort donnere; bei den Hundsrippen-Indianern war er der Schöpfer von Sonne und Mond [1]); Tamoi, der Grossvater und Himmelsalte der Guaranis, war ihr erster Vorfahr, der unter ihnen wohnte und sie den Acker bebauen lehrte, und der sich gen Osten zum Himmel erhob, indem er ihnen versprach, sie auf Erden zu unterstützen und sie beim Tode von dem heiligen Baume aus in ein neues Leben zu führen, wo sie alle wieder zusammentreffen und Jagd in Fülle haben sollten [2]).

Polynesien ferner hat die Lehre von göttlichen Vorfahren zu einem einheimischen System von vielgestaltigen, in einander übergehenden Gottheiten durchgebildet. Die Menschen stammen von dem göttlichen Maui, den die Europäer desswegen den „neuseeländischen Adam" genannt haben, oder von dem rarotonganesischen Tiki, der mit vorigem gleichbedeutend zu sein scheint (Manitiki), und der auf den Gesellschaftsinseln als Tii wiederkehrt. Genauer ist es indessen der Sohn des Tii, der den polynesischen Adam repräsentirt, denn sein Name ist Taata, das heisst Mensch, und man betrachtet ihn als den Stammvater der menschlichen Rasse. Vielleicht ist es auch nicht ungerechtfertigt, Maui und den ersten Menschen mit Akea, dem ersten König von Hawaii zu identificiren, der nach seinem irdischen Tode hinabstieg, um über sein düsteres unterirdisches Reich zu herrschen, wo seine Unterthanen, die Todten, unter den ausgebreiteten Kou-Bäumen lagern, aus den Höllenflüssen trinken und sich von Eidechsen und Schmetterlingen nähren [3]). In der Mythologie von Kamtschatka liegt die Beziehung zwischen dem Schöpfer und dem ersten Menschen zwar nicht in der Identität, aber doch in der Verwandtschaft; unter den Söhnen des Kutka, des Schöpfers, ist Haetsch der erste Mensch, der auf Erden wohnte

---

[1]) *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*", p. 133 etc. 228, 255; *Catlin*, „*N. A. Ind.*", vol. I, pp. 159, 177; *Pr. Max v. Wied*, Bd. II, pp. 149 etc.

[2]) *D'Orbigny*, „*L'homme Américain*", Bd. II, p. 319.

[3]) *Schirren*, „*Wandersagen der Neuseeländer*", p. 64 etc., 88 etc.; *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, p. 111, vol. IV, pp. 145, 366.

und starb und nach dem Tode als Beherrscher der Unterwelt zum Hades hinabging; dort empfängt er die verstorbenen und wieder auferstandenen Kamtschadalen, um in seinem unterirdischen Reiche ein Leben, ähnlich dem irdischen, fortzusetzen, in einem Lande, wo liebliche Fülle herrscht wie auf der Oberwelt in jenen alten Tagen, als der Schöpfer noch auf Erden weilte[1]). Aber von allen niederen Rassen, die sich einen solchen göttlichen Stammvater ausgedacht haben, übertrifft keine jene consequenten Manenverehrer, die Sulus. Ihre Verehrung der Manen der Todten hat nicht nur die Vorfahren der Clans schon nach wenigen Generationen in Stammgottheiten verwandelt (Unkulunkulu), sondern jenseit derselben, zu weit entlegen und zu unbekannt, um noch wirkliche Anbetung zu geniessen, aber doch als ursprüngliche Rassengottheit anerkannt und mit dem Schöpfer identificirt, steht der erste Mensch, der „sich im Anfang lostrennte", der Urnralte, der grosse Unkulunkulu. Während den Geistern der Verstorbenen die innigsten religiösen Gefühle des Sulu geweiht sind, während er seinem Grossvater seine Lieblingsochsen opfert und ihn mit ängstlichen, dringenden Bitten bestürmt, während er seine Stammverehrung bis auf jene göttlichen Vorfahren zurückführt, deren Ehrennamen noch im Gedächtniss fortleben — so steht der erste Mensch ganz ausser dem Bereich solcher Riten. „Zuerst sahen wir, dass wir von Unkulunkulu geschaffen waren. Aber wenn wir krank waren, verehrten wir ihn nicht, noch baten wir ihn um irgend Etwas. Wir verehrten nur diejenigen, die wir mit Augen gesehen hatten, deren Tod und Leben unter uns wir kannten — Unkulunkulu hatte keinen Sohn mehr, der ihn verehren konnte; man ging nicht mehr bis zum Anfang zurück, denn das Volk nahm zu und zerstreute sich, und jedes Haus hatte seine eigenen Verbindungen; es gab keinen, der sagte, ‚Ich für mein Theil bin von dem Hause des Unkulunkulu'". Ja noch mehr, während die Sulus nicht wagten, einen „Idhlozi", einen gemeinen Geist, zu beleidigen, aus Furcht, dass er vielleicht zornig werden und sie tödten könnte, so gingen sie andererseits doch so weit, den Namen des grossen ersten Stammvaters offen zu verspotten. Wenn die erwachsenen Leute zusammenkommen wollen, um zu plaudern oder zu essen, so senden sie ganz regelmässig die Kinder aus, um so laut sie können nach Unkulunkulu zu rufen. „Der Name Unkulunkulu geniesst bei schwarzen Menschen keine Achtung; denn sein

[1]) *Steller*, „*Kamtschatka*", p. 271.

Haus existirt nicht mehr. Er ist wie ein ganz altes Weib, das keine Kraft mehr hat, auch nur das Geringste von selbst zu thun, sondern vom Morgen bis zum Sonnenuntergang stets an derselben Stelle sitzt. Und die Kinder treiben ihren Spott mit ihr, denn sie kann sie nicht greifen und bestrafen, sondern nur mit dem Munde schelten. Gerade so ist es mit dem Namen Unkulunkulus, wenn man den Kindern heisst hinzugehen und ihn zu rufen. Er ist jetzt zum Kindergespött geworden"[1]).

In der arischen Religion finden die eben beschriebenen wilden Gottheiten ihr Analogon in dem hinduischen Yama, der in dreifacher Natur, als Sonne, als erster Mensch und als Todtenrichter auftritt. Max Müller schildert in folgenden Worten seinen solaren Ursprung, der in der That aus seiner Natur als Sohn des Vivasvat, der die Sonne selber ist, hervorgeht: „Die Sonne, als täglich untergehend oder sterbend gedacht, hatte zuerst diesen Lebenspfad von Osten nach Westen betreten — sie als die erste Sterbliche, als die erste, welche uns auf den Weg weisen soll, wenn unsere Bahn durchlaufen ist und unsere Sonne im fernen Westen untersinkt. Dorthin folgten die Väter dem Yama; dort sitzen sie selig bei ihm, und dorthin sollen auch wir wandeln, wenn seine Boten (Tag und Nacht) uns aufgefunden haben .... Yama soll die reissenden Gewässer überschritten, vielen den Weg gewiesen, den Pfad zuerst gekannt haben, auf dem unsere Väter hinübergingen". Es ist eine völlig consequente Ausbildung der Mythe, dass der Sonnengott Yama auch der erste Sterbliche gewesen sein soll, der nach dem Tode den Weg nach der anderen Welt entdeckte, der andere Menschen dorthin führt und sie in einer Heimat versammelt, welche ihnen für immer gesichert bleibt. Als Repräsentant des Todes war Yama in der alten arischen Zeit sogar ein Gott des Schreckens, und in der späteren indischen Theologie wird er nicht nur der Herr, sondern zugleich der furchtbare Richter der Todten, den manche moderne Hindus von allen Göttern allein verehren sollen, da sie annehmen, dass ihr künftiger Zustand allein von Yama abhängig sei, und dass sie daher von irgend Einem ausser ihm Nichts zu hoffen oder zu fürchten haben. In unserer Zeit lernen die Hindus und Parsis in Bombay von europäischen Forschern den uralten Zusammenhang ihrer lange Zeit einander widerstreitenden Glaubenssysteme kennen und erfahren, dass Yama der Sohn

[1]) *Callaway*, „*Religion of Amazulu*", pp. 1—104.

des Vivasvat, der auf seinem furchtbaren Richterstuhle der Todten sitzt, um die Guten zu belohnen, die Bösen mit scheusslichen Martern zu bestrafen, und Yima, der Sohn des Vivanhâo, der in der Vorzeit das glückliche, den Tod nicht kennende Reich von guten Zarathustriern beherrschte — dass beide Gestalten sich im Lauf der Jahrhunderte aus einem und demselben arischen Sonnenmythus entwickelt haben [1]). In der jüdischen, christlichen und muhamedanischen Theologie nimmt der erste Mensch kaum mehr als eine bevorzugte Stelle unter dem Menschengeschlechte im Hades oder im Himmel ein, in keinem Falle das hohe Amt eines Beherrschers der Todten. Aber jene Tendenz, einen idealen Vorfahren zu göttlichem Range zu erheben, die wir bei niederen Rassen in so hohem Grade herrschend finden, hat auch hier ihre Wirkung ausgeübt. Der rabbinische Adam ist ein riesenhaftes Wesen, das von der Erde bis zum Himmel reicht, und für dessen Grösse Rabbi Elieser 5. Mos. IV, 32 anführt: „Gott schuf den Menschen (Adam) auf Erden, von einem Ende des Himmels zum andern" [2]). Eine der bekanntesten Episoden des Koran ist die, wo den Engeln befohlen wird, sich vor Adam, dem Stellvertreter Allahs auf Erden, zu beugen, und wo Eblis (Diabolus), vor Stolz sich blähend, die Anbetung verweigert [3]). Bei der gnostischen Sekte der Valentinianer wurde Adam, der erste Mensch, in welchem die Gottheit sich offenbart hatte, als irdischer Repräsentant des Demiurgus betrachtet und sogar zu den Aeonen gezählt [4]).

Wenn wir so in kurzen Zügen die Gestalten der grossen polytheistischen Gottheiten durchgehen und sie mit der bestimmten Idee, die einer jeden von ihnen zu Grunde liegt, vergleichen, so zeigt sich, dass Vorstellungen, die unter rohen und ursprünglichen Verhältnissen des menschlichen Geistes entstanden sind und von dort auch in höhere Culturstufen übergehen, im Laufe der Zeiten die mannichfaltigsten Schicksale erleiden können, dass sie ausgedehnt, ausgearbeitet, umgewandelt oder auch ganz aufgegeben werden.

[1]) *Rig-Veda*, X; *Atharva-Veda*, XVIII; *Max Müller*, „*Lectures*", 2nd Series, deutsch von *Böttger*, p. 472; *Muir*, „*Yama*", etc. im „*Journ. As. Soc. N. S.*", vol. I, 1865; *Roth* in „*Ztschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.*", Bd. IV, p. 426; *Ward*, „*Hindoos*", vol. II, p. 60; *Avesta*: „*Vendidad*", II; *Pictet*, „*Origines Indo-Europ.*", Thl. II, p. 621.

[2]) *Eisenmenger*, Thl. I, p. 365.

[3]) *Koran*, II, 28, VII, 10, etc.

[4]) *Neander*, „*Gesch. d. Chr.*", Bd. II, pp. 81, 109, 174.

Dennoch bewegt sich die Weltanschauung der modernen Zeit noch immer bis zu einem bemerkenswerthen Grade in den ursprünglichen Bahnen der wilden Vorstellungen, gerade wie die Landstrassen unseres Landes so häufig den unveränderten Spuren der barbarischen Weganlagen folgen. Versuchen wir daher behutsam und umsichtig von den wilden Zeiten an dem Verlauf jener umfassenden und bedeutsamen Verallgemeinerung nachzugehen, welche den beiden grössten Gestaltungen der religiösen Entwicklung, den Systemen des Dualismus und des Monotheismus zustrebt.

Rudimentäre Formen des Dualismus, des Widerstreits einer guten und einer bösen Gottheit, sind bei den niederen Rassen der Menschheit wohl bekannt. Die Untersuchung dieser wilden und barbarischen Lehren ist indessen eine Aufgabe, die besondere Vorsicht erfordert. Die Europäer, welche mit diesen rohen Stämmen seit ihrer Entdeckung in Berührung kamen, waren meistentheils selber in streng dualistischen Formen des Christenthums befangen, und zwar bis zu dem Grade, dass sie praktisch die Welt dem beiderseitigen Einflusse von Heeren guter und böser Gottheiten unterwarfen, die unter dem widerstreitenden Oberbefehl Gottes und des Teufels standen; kein Wunder daher, wenn sie einerseits geneigt waren, wilde Ideen in dieser Richtung zu missverstehen und zu übertreiben, so dass ihre Berichte über die einheimischen Religionen nur mit Vorbehalt aufzunehmen sind, während andererseits kein Zweifel darüber herrscht, dass durch denselben europäischen Einfluss dualistische Ideen in weitem Umfange eingeführt und unter den Wilden selbst weiter entwickelt worden sind. Bei den Eingeborenen von Australien zum Beispiel hören wir von dem grossen Gotte, Nambajandi, der in seinem himmlischen Paradiese wohnt, wo die glücklichen Schatten der Schwarzen ohne Ende schmausen, tanzen und singen; ihm gegenüber steht die grosse böse Gottheit, Warrugura, der in den untersten Regionen wohnt, der die grossen Unglücksfälle verursacht, welche die Menschen heimsuchen, und den die Eingeborenen mit Schwanz und Hörnern darstellen, obgleich kein einziges gehörntes Thier im Lande einheimisch ist[1]). In allem Diesen mag eine mehr oder minder einheimische Grundlage stecken, aber die den populärsten christlichen Ideen entlehnten Züge sind unverkennbar. So wurde auch bei den nordamerikanischen

[1]) *Oldfield* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. III, p. 228. Siehe auch *Eyre*, vol. II, p. 356; *Lang*, „*Queensland*“, p. 444.

Indianern die eingeborene Religion durch den Einfluss der den Weissen entnommenen Ideen umgestaltet, und es bildete sich ein vollkommen dualistisches System aus, von welchem Loskiel, ein herrnhuter Missionar, der besonders mit Algonkin- und Irokesenstämmen verkehrte, die folgenden bedeutsamen Einzelheiten (aus dem Jahre 1794) anführt: Sie (die Indianer) scheinen keine Idee vom Teufel, als dem Fürsten der Dunkelheit, gehabt zu haben, ehe die Europäer in das Land kamen. Sie betrachten ihn jetzt als einen sehr mächtigen Geist, der aber unfähig ist, Gutes zu thun, und den sie desshalb den Bösen nennen. So glauben sie jetzt an zwei Wesen, von denen das eine höchst gut, das andere ganz böse ist. Dem ersteren schreiben sie alles Gute zu, dem letzteren alles Böse. Vor etwa dreissig Jahren fand ein grosser Umschwung in den religiösen Meinungen der Indianer statt. Einige Prediger ihrer eigenen Nation gaben vor, Offenbarungen von oben erhalten zu haben, in den Himmel gereist zu sein und mit Gott gesprochen zu haben. Sie gaben verschiedene Berichte über ihre Thaten während der Reise, aber Alle stimmten darin überein, dass Niemand ohne grosse Gefahr in den Himmel gelangen könne; denn der Weg, sagten sie, führe dicht an den Pforten der Hölle vorüber. Dort liege der Teufel im Hinterhalt und lauere Jedem auf, der zu Gott gehen wolle. Diejenigen nun, welche an diesem gefährlichen Orte unverletzt vorbeigekommen waren, gelangten zuerst zu dem Sohne Gottes und durch ihn zu Gott selbst, von dem sie den Befehl erhalten zu haben vorgaben, den Indianern den Weg zum Himmel zu weisen. Durch diese Prediger wurden die Indianer unterrichtet, dass der Himmel die Wohnung Gottes sei, und die Hölle die des Teufels. Einige von ihren Predigern gestanden, dass sie die Wohnung Gottes nicht erreicht hätten, aber sie seien trotzdem nahe genug gekommen, um die Hähne krähen zu hören und den Rauch der Schornsteine im Himmel aufsteigen zu sehen, u. s. w.[1]).

Solche unzweideutige Beweise dafür, dass wilde Stämme die europäische Lehre von einem guten und einem bösen Geiste in ihren einheimischen Glauben aufnehmen und verarbeiten können, müssen uns veranlassen, alle überlieferten Berichte über die Religion uncultivirter Stämme einer strengen Kritik zu unterwerfen, damit wir nicht fälschlich das verzerrte Spiegelbild des Christenthums für die

[1]) *Loskiel, „Indians in North-America"*, part I, p. 34.

einheimische Theologie von Australien oder von Canada nehmen. Es ist um so nothwendiger, dieses Sachverhältniss in das klarste Licht zu setzen, als nur dadurch die wahre Beziehung der Religion der niederen Rassen zu der Religion höherer Nationen aufgehellt werden kann. Die echten wilden Glaubenssysteme lassen in der That in rudimentärer Form Ideen erkennen, welche den dualistischen Systemen höherer Nationen zu Grunde liegen; es ist sicher, dass selbst bei den rohesten wilden Horden sich das einheimische Denken bereits den tiefsten Problemen des Guten und des Bösen zugewandt hat. Ihre zwar ernstliche, aber grobe Speculation hat bereits versucht, das grosse Geheimniss zu lösen, das jetzt noch aller Anstrengungen der Moralisten und Theologen spottet. Aber da im Allgemeinen die animistische Lehre der niederen Rassen noch kein ethisches System, sondern nur eine Philosophie des Menschen und der Natur ist, so stellt auch der wilde Dualismus noch keine Theorie nach abstracten Moralprincipien dar, sondern nur eine Theorie der Freude oder des Schmerzes, des Gewinnes oder des Verlustes, die den Einzelnen, seine Familie, oder allerhöchstens sein Volk betreffen. Diese beschränkte und rudimentäre Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem wurde nicht übel von jenem Wilden illustrirt, der erklärte, wenn ihm Jemand sein Weib wegnehme, so sei das böse, wenn er aber dasjenige eines Anderen nehme, so sei das gut. Nun ist der Geist des Wilden oder des Barbaren geneigt, die geistigen Wesen, durch deren persönliches Wirken er die Ereignisse des Lebens und die Vorgänge der Natur erklärt, zuweilen oder immer als freundlich oder feindlich gesinnt zu betrachten, gerade wie die menschlichen Wesen, nach deren Typus sie augenscheinlich gebildet sind. In diesem Falle können wir auf die zuverlässige Analogie der entkörperten menschlichen Seelen zurückgehen, und dabei zeigt sich, dass diese theils als Freunde, theils als Feinde der Lebenden betrachtet werden. Nichts dürfte in dieser Beziehung entscheidender sein als ein Bericht über die dreitägige Schlacht zwischen den beiden Parteien der Sulu-Gespenster um das Leben eines Mannes und eines Weibes, die der eine Theil zu vernichten, der andere zu retten suchte; die vertheidigenden Geister siegten, gruben die behexten Zaubersäcke wieder aus, welche in die Erde versenkt worden waren, um sympathische Krankheiten zu veranlassen, und schleuderten diese Gegenstände in die Mitte des versammelten, in Stillschweigen verharrenden Volkes, gerade wie die Geister heutzutage bei einer Tischklopf-

sitzung wirkliche Blumen ins Zimmer werfen[1]). Was dagegen solche Geister anbetrifft, die sich weniger eng an die Definition von Gespenstern (d. h. Geistern der Verstorbenen) anschliessen, so mag hier die Bemerkung Rochefort's aus dem siebzehnten Jahrhundert Erwähnung finden, über die zwei Arten von Geistern, gute und böse, welche von den Cariben in Westindien anerkannt werden. Dieser Autor erklärt, dass ihre guten Geister oder Gottheiten in Wirklichkeit ebensoviele Dämonen seien, welche die Menschen verführen und sie in den Fesseln verdammungswürdiger Knechtschaft halten; aber nichtsdestoweniger, sagt er, unterscheiden die Leute sie sehr wohl von den bösen Geistern. Auch können wir diese Unterscheidung durchaus nicht für unverständig erklären, da wir von anderen Autoritäten erfahren, dass es das Amt einiger dieser Geister ist, den Menschen als Familiargenien zu bewachen, anderer dagegen, ihn mit Krankheit zu schlagen[2]). Nach den zahlreichen Einzelheiten, welche gelegentlich in diesem Werke schon citirt worden sind, dürfte es unnütz sein, noch weitere Beweise dafür anzuführen, dass die geistigen Wesen von den Wilden und Barbaren wirklich in zwei entgegengesetzten Gruppen, als gut und böse, das heisst, als ihnen selbst freundlich oder feindlich vorgestellt werden. Die interessante Frage, für welche es hier wünschenswerth sein dürfte, noch Zeugnisse zu sammeln, ist vielmehr diese: Wie weit sind die Lehren der höheren Nationen im Princip bei den niederen Stämmen schon vorgebildet, insofern dieselben die Leitung des Weltganzen zwei mächtigen feindlichen Wesen zuschreiben, in welchen die widerstreitenden Mächte des Guten und des Bösen als gute und böse Gottheit personificirt sind, eine jede Oberhaupt und Beherrscher einer Geisterschaar von ähnlichem Charakter? Die wahre Antwort darauf scheint zu sein, dass der Glaube der Wilden uns ursprüngliche Vorstellungen enthüllt, welche, in systematischer Form entwickelt und mit ethischer Bedeutung verknüpft, in höhere Religionssysteme Eingang gefunden haben, deren Grundtypus das des Zoroaster darstellt.

Erstens, wenn District für District zwei Specialgottheiten mit einheimischen Specialnamen in der einheimischen Religion als gute und böse Gottheit einander entgegengesetzt sind, so ist es in vielen Fällen leichter, diese Wesen für wenigstens ihrem Ursprung nach

[1]) *Callaway*, „*Rel. of Amazulu*", p. 348.

[2]) *Rochefort*, „*Iles Antilles*", p. 416. Siehe *J. G. Müller*, p. 207.

einheimisch zu erklären, als anzunehmen, dass fremder Verkehr den anhaltenden und tiefgehenden Einfluss ausgeübt haben sollte, der zu ihrer Einführung erforderlich ist. Zweitens, wenn die in Rede stehenden Götter thatsächlich polytheistische Gottheiten sind, wie Sonne, Mond, Himmel, Erde, denen man eine gute oder böse, d. h. eine günstige oder ungünstige Richtung zuschreibt, so sieht dies einer einheimischen Entwicklung ähnlicher als einer Umgestaltung durch eine fremde Religion, der solche Gottheiten ganz unbekannt waren. Drittens, wo der Glaube herrscht, dass die gute Gottheit entfernt und unthätig, die böse Gottheit aber gegenwärtig und thätig sei, und wo man daher hauptsächlich dem feindlichen Principe Verehrung erweist, da haben wir eine Vorstellung, welche viel mehr der niederen Cultur angehörig als aus einer höheren Cultur abgeleitet zu sein scheint, der sie im Gegentheil unbekannt oder sogar verhasst ist. Erfüllt der Dualismus, wie er bei den niederen Rassen auftritt, eine oder mehrere von diesen Bedingungen, so ist damit ein beträchtlicher Beweis für seine Echtheit und Ursprünglichkeit geliefert.

Von den Indianern Nordamerikas wird eine Gruppe von mythischen Glaubensvorstellungen berichtet, welche die Grundidee des Dualismus in ihrer Entstehung innerhalb der wilden Religion gleichsam auf frischer That enthüllen. Doch führt uns die Untersuchung dieser Mythen zunächst zu der zerstörenden Kritik eines pittoresken, aber keineswegs alten Gliedes aus dieser Reihe. Ein Ethnologe, den man die schlagendste dualistische Legende aus der wilden Cultur anzugeben aufforderte, würde wahrscheinlich die berühmte irokesische Sage von den Zwillingsbrüdern nennen. Die gewöhnliche Version dieser Legende ist die im Jahre 1825 von dem christlichen Häuptling der Tuscaroras, David Cusick, als der Glaube seines Volkes niedergeschriebene Mittheilung. Bei den Alten, so berichtet er, gab es zwei Welten, die untere Welt, in Dunkelheit gehüllt und von Ungeheuern besessen, und die obere Welt, die vom Menschengeschlechte bewohnt war. Eine Frau, die ihrer Niederkunft nahe war, versank einmal aus dieser oberen Region in die dunkle Unterwelt. Sie fiel auf eine Schildkröte nieder, deren Rücken, um sie aufzunehmen, mit ein wenig Erde bedeckt war, und die danach zu einer Insel wurde. Die himmlische Mutter gebar in der dunkeln Welt Zwillingssöhne und starb. Die Schildkröte aber vergrösserte sich zu einer grossen Insel, und die Zwillinge wuchsen auf. Der Eine derselben war von edlem Charakter und

hiess Enigorio, der gute Geist; der Andere war von trotzigem Sinn und wurde Enigonhahetgea, der böse Geist, genannt (noch genauer mag Brintons Uebersetzung sein, der sie als hässlichen Geist und als schönen Geist bezeichnet). Der gute Geist, nicht damit zufrieden, im Dunkeln zu bleiben, wünschte ein grosses Licht zu schaffen; der böse Geist aber begehrte, dass die Welt in ihrem natürlichen Zustande verbleibe. Und der gute Geist nahm den Kopf seiner todten Mutter und machte ihn zur Sonne, aus dem Rest ihres Körpers aber schuf er den Mond. Diese sollten den Tag und die Nacht erhellen. Auch schuf er viele Lichtpunkte, jetzt Sterne genannt, diese sollten Tage, Nächte, Zeiten und Jahre regieren. Wo aber das Licht in der dunklen Welt hinkam, da verbargen sich die Ungeheuer in die Tiefen, damit der Mensch sie nicht finden könnte. Der gute Geist fuhr dann fort in der Schöpfung, bildete viele Buchten und Flüsse auf der grossen Insel, erschuf viele kleine und grosse Thiere, die Wälder zu bewohnen, und Fische, das Wasser zu bevölkern. Als er das ganze Weltall erschaffen hatte, war er zweifelhaft über die Wesen, welche die grosse Insel besitzen sollten, und er formte aus dem Staube des Erdbodens zwei Abbilder seiner eigenen Gestalt, ein männliches und ein weibliches, und indem er ihnen in die Nase blies, gab er ihnen lebendige Seelen, und nannte sie Ea-gwe-howe, das heisst „wirkliche Leute"; und er gab die grosse Insel allen Jagdthieren zu ihrem Unterhalt; er setzte den Donner ein, um die Erde durch häufigen Regen zu bewässern; die Insel wurde fruchtbar, und der Pflanzenwuchs gewährte den Thieren Nahrung. Der böse Geist aber durchzog die Insel und machte hohe Berge und Wasserfälle und jähe Abhänge und schuf kriechendes Gewürm, das dem Menschengeschlechte schädlich war; der böse Geist machte zwei Bilder von Erde nach der Gestalt des Menschen, als er ihnen aber Leben gab, wurden sie zu Affen, und so weiter. Der gute Geist vollendete das Werk der Schöpfung, obgleich die Anschläge des bösen Geistes fortwährend böse waren; so versuchte dieser alles Jagdwild auf Erden von den Menschen abzuschliessen; aber sein Bruder setzte die Thiere wieder in Freiheit, ihre Fusstapfen jedoch blieben auf den Felsen in der Nähe der Höhle, wo sie eingeschlossen waren, zurück. Schliesslich kam es zum Zweikampf zwischen den beiden Brüdern um die Herrschaft des Universums. Der gute Geist wusste dem bösen fälschlich einzureden, dass man sein Leben durch Schlagen mit Binsen vernichten könne, während er selbst

sich des Hirschgeweihs, des eigentlichen Todeswerkzeuges, bediente. Nach zweitägigem Kampfe überwand der gute Geist seinen Bruder und drückte ihn in die Erde hinein, und die letzten Worte des bösen Geistes lauteten, dass er über die Seelen der Menschen nach dem Tode gleich grosse Macht haben werde wie sein Ueberwinder; dann sank er zu ewiger Verdammung hinab und wurde zum bösen Geist; der gute Geist aber besuchte noch die Menschen und zog sich dann ganz von der Erde zurück [1]).

Diese Erzählung ist bezeichnend und inhaltreich. Ihre Version der kosmischen Mythe von der Welt-Schildkröte und ihre augenscheinlich philosophische Erklärung der fossilen Fussspuren haben grosses mythologisches Interesse. Aber die Copie der Bibel erstreckt sich sogar auf die Ausdrucksweise, und selbst dem Hauptinhalte kann nur theilweise Echtheit zugestanden werden. Dr. Brinton hat dieselbe erfolgreich kritisirt, indem er auf alte amerikanische Schriftsteller zurückging, um zu zeigen, wie bedeutend sich die dualistische Vorstellung seit den Zeiten des ersten Verkehrs zwischen Eingeborenen und Weissen ausgebildet hat, und indem er auf die Gewohnheit europäischer Erzähler hinwies, den Unterschied zwischen guten und bösen Geistern in einer Weise hervorzuheben, welche dem Ideenkreise der Indianer durchaus fern lag. Wenn wir diese Legende, sagt er, mit der Version derselben Mythe vergleichen, wie sie Pater Brebeuf, Missionar bei den Huronen, im Jahre 1636 giebt, so finden wir ihren ganzen Bau verändert; der moralische Dualismus verschwindet; die Namen guter und böser Geist treten gar nicht auf; es ist nur die Geschichte von Jouskeha, dem Weissen, und seinem Bruder Tawiscara, dem Schwarzen, die uns erzählt wird; und auf einmal wird uns klar, dass christlicher Einfluss im Laufe von zwei Jahrhunderten der alten Sage eine Bedeutung untergelegt hat, die ihrem wirklichen Inhalte ganz fremd ist.

Brintons Verfahren, die Mythe bis auf ihre früheren Stadien zurückzuverfolgen, ist sehr gerechtfertigt, und ebenso ist auch seine Ansicht über die Entwicklung des Dualismus, der in derselben liegt, in hohem Grade der Wahrheit entsprechend. Wenn wir aber auf die frühesten Quellen zurückgehen und diesen Mythus von dem Weissen und dem Schwarzen näher untersuchen, so werden wir finden, dass gerade hier eines der vollkommensten Beispiele von

[1]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part V, p. 632; siehe part I, p. 316; part VI, p. 166; „*Iroquois*", p. 36, siehe 237; *Brinton*, „*Myths of New World*", p. 63.

der Welt vorliegt, wie das Auftauchen des Dualismus in seiner ursprünglichen Gestalt in der Seele des Wilden zu denken ist. Pater Brebeuf erzählt wie folgt: Aataentsie, der Mond, fiel vom Himmel auf die Erde und gebar zwei Söhne, Taouiscaron und Jouskeha, die, als sie gross geworden waren, in Streit geriethen; man urtheile selbst, sagt er, ob dies nicht an den Tod Abels erinnert. Es kam zum Kampfe zwischen ihnen, aber mit sehr verschiedenen Waffen. Jouskeha hatte ein Hirschgeweih, Taouiscaron dagegen begnügte sich mit einigen Früchten von wilden Rosen, da er sich einredete, dass sein Bruder ihm sofort todt zu Füssen fallen würde, wenn er ihn damit träfe; aber es fiel ganz anders aus, als er erwartet hatte, und Jouskeha versetzte ihm einen so wuchtigen Hieb in die Seite, dass das Blut in Strömen herabfloss. Der arme Besiegte entfloh und aus seinem Blute, das zur Erde tropfte, entstanden die Feuersteine, welche die Wilden noch nach seinem Namen Taouiscara nennen. Aus dieser Erzählung geht deutlich hervor, dass die ursprüngliche Mythe von den zwei Brüdern, dem Weissen und dem Schwarzen, keine moralischen Elemente enthielt. Sie erscheint als reine Naturmythe, als der Kampf zwischen Tag und Nacht, denn die Huronen wussten, dass Jouskeha die Sonne war, ebenso wie seine Mutter oder Urgrossmutter den Mond vorstellte. Aber der Contrast zwischen diesen beiden führte bereits den Geist der Huronen auf die rudimentäre Vorstellung von dem Gegensatze zwischen der guten und der bösen Gottheit. Jouskeha, die Sonne, so wird ausdrücklich bemerkt, erscheint den Indianern als ihr Wohlthäter; ihr Kessel würde nicht kochen, wenn es nicht durch ihn geschähe; er war es, der von der Schildkröte die Kunst Feuer zu machen lernte; ohne ihn würden sie kein Glück auf der Jagd haben; er ist es, der das Korn wachsen macht. Jouskeha, die Sonne, trägt Sorge für die Lebenden und Alles, was das Leben angeht, und deshalb, erzählt der Missionar, sagen sie, dass er gut sei. Aber Aataentsic, der Mond, obgleich die Schöpferin der Erde und des Menschen, macht die Menschen sterben und hat Macht über ihre abgeschiedenen Seelen, und daher sagt man, dass sie böse sei. Jouskeha und Taouiscaron, Sonne und Mond, wohnen zusammen in ihrer Hütte am Ende der Erde, und dorthin machten die vier Indianer jene mythische Reise, von der verschiedene Episoden mehr als einmal erwähnt worden sind; treu ihrem beiderseitigen Charakter, empfängt die Sonne die Reisenden freundlich und rettet sie vor dem Schaden, den der schöne aber verderben-

bringende Mond ihnen sonst angethan haben würde. Ein anderer Missionar aus noch früherer Zeit identificirt Jouskeha mit der obersten Gottheit Atahocan: „Jouskeha", sagt er, „ist gut und verleiht Wachsthum und schönes Wetter; seine Grossmutter Eatahentsic aber ist böse und wirkt verderblich" [1]). So besassen schon in der frühesten irokesischen Sage Sonne und Mond, als Gott und Göttin von Tag und Nacht, den Charakter eines grossen Freundes oder Feindes des Menschen, den Charakter der guten und der bösen Gottheit. Und was die angeführte kosmische Sage von Tag und Nacht betrifft, deren Contrast sich in der Person der beiden Brüder, des Weissen und des Schwarzen, ausspricht, so war dies zwar ursprünglich auch eine nicht ethische reine Naturmythe, doch nahm sie unter den halb europäisirten Indianern der späteren Zeit naturgemäss dieselbe Richtung und gestaltete sich zu einem moralischen Mythus von Gut und Böse. So haben wir die höchst interessante Thatsache vor uns, dass die rohen nordamerikanischen Indianer mehr als einmal den Anfang zu jener mythologischen Umwandlung machten, durch welche im alten Asien der Contrast von Licht und Finsterniss zu einem Contraste zwischen der Gerechtigkeit und der Verworfenheit umgebildet wurde, in einfacher Verfolgung derselben Idee, welche noch heute in der Vorstellung des Europäers die feindlichen Erscheinungen des Lichts und der Finsterniss als die widerstreitenden Mächte des Guten und des Bösen hinstellt.

Wenn wir uns an Zeugnissen wie dem eben angeführten ein Urtheil gebildet haben sowohl über den rudimentären Dualismus, wie er im wilden Animismus auftaucht, als auch über seine Tendenz, sich mit ähnlichen Ideen, die durch fremden Verkehr hineingebracht worden sind, zu amalgamiren, so werden wir von vielen Systemen dieser Klasse, welche sich in den einheimischen Religionen Amerikas vorfinden, eine befriedigende Erklärung geben können. Während der Charakter und das Alter der Zeugnisse uns veranlassen, Waitz darin beizustimmen, dass der Dualismus der nordamerikanischen Indianer, der bestimmteste und allgemeinste Charakterzug ihrer Religion, nicht auf einen modernen christlichen Ursprung zurückzuführen ist, so werden wir uns doch sehr vorsehen müssen, Etwas, das nur erborgte civilisirte Theologie sein kann, für ein echtes Zeugniss ursprünglicher Entwicklung zu er-

[1]) *Brebeuf* in „*Rel. des Jesuites dans la Nouvelle France*", 1635, p. 34; 1636, p. 100; *Sagard*, „*Histoire du Canada*", Paris 1636, p. 490: *L. H. Morgan*, „*Iroquois*", p. 156.

klären. Der Glaube der Algonkins erkennt zwei widerstreitende Gottheiten an, den Kitschi-Manitu und den Matschi-Manitu, den grossen Geist und den bösen Geist, die über die einander feindlichen Geisterschaaren herrschen, welche die Welt erfüllen und um die Oberherrschaft ringen. Besonders ist der Eine von ihnen mit Licht und Wärme, der Andere mit Nebel und Dunkelheit verknüpft, während andere Stämme sie mit Sonne und Mond identificiren. Hier mag sich die Religion der Wilden durch fremden Einfluss weiter entwickelt haben, aber sie wurde sicherlich nicht durch denselben hervorgerufen. Dagegen können wir im äussersten Nordwesten überhaupt an irgend welchem einheimischen Ursprunge zweifeln, wo die halbchristianisirten Kodiaken Schljem Schoá als Schöpfer von Himmel und Erde verehren, und ihm vor und nach der Jagd Opfer darbringen, im Gegensatze zu Ijak, dem bösen Geiste, der in der Erde wohnt. Mehr Originalität finden wir zwei oder drei Jahrhunderte früher im äussersten Südosten bei den Indianern von Florida, denn diese sollen dem bösen Geiste Toia, der sie mit Visionen heimsuchte, feierliche Verehrung erwiesen haben, während sie auf den guten Geist, der sich selbst um die Menschen nur wenig kümmerte, keine grosse Rücksicht nahmen [1]). Was den südlichen Continent betrifft, so macht Martius über die rohen Stämme von Brasilien folgende charakteristische Bemerkung: „Alle Indianer haben eine lebhafte Ueberzeugung von der Macht eines bösen Princips auf sie; in vielen dämmert auch die Ahnung des guten; aber diesem huldigen sie weniger, als sie sich vor jenem fürchten. Man könnte glauben, dass sie das gute Wesen für schwächer in Beziehung auf menschliche Schicksale halten, als das böse.“ Diese Verallgemeinerung findet in gewisser Ausdehnung in Berichten über einzelne Stämme ihre Bestätigung. Die Macusis sollen den guten Schöpfer Macunaima anerkennen, „der bei Nacht arbeitet,“ und neben ihm seinen bösen Widersacher Epel oder Horiuch; von diesem Volke ist bemerkt worden, dass „alle Kräfte der Natur Ausflüsse des guten Geistes sind, sobald sie die Ruhe des Indianers, sein Behagen nicht stören, aber die Wirkung böser Geister, sobald sie dies thun.“ Uautüloa und Locozy, die gute und

---

[1]) *Waitz*, „*Anthropologie*“, Bd. III, pp. 182, 330, 335, 345; *La Potherie*, „*Hist. de l'Amér. Septentrionale*“, Paris 1722, vol. 1, p. 121; *J. G. Müller*, p. 149 etc.; *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*“, part I, p. 35 etc., 320, 412; *Catlin*, vol. I, p. 156; *Gregg*, „*Commerce of Prairies*“, vol. II, pp. 238, 305; *Cranz*, „*Grönland*“, p. 263.

die böse Gottheit der Jumanen, leben oberhalb der Erde, gegen die Sonne zu; die böse Gottheit wird von diesen Wilden gefürchtet; von der guten dagegen glauben sie, dass sie nach dem Tode erscheine, um mit den Verstorbenen Früchte zu essen und ihre Seelen mit sich in ihre Wohnung zu nehmen; daher begraben sie die Todten in einem grossen irdenen Topfe mit zusammengebogenen Extremitäten und mit Früchten im Schoosse, das Gesicht nach Sonnenaufgang gerichtet. Sogar die rohen Botokuden sollen in den persönlichen Gestalten der Sonne und des Mondes antagonistische Principien des Guten und des Bösen erkennen [1]). Diese Idee erregt besonderes Interesse, da sie einerseits der Vorstellung der irokesischen Stämme, andererseits derjenigen der verhältnissmässig civilisirteren Muyscas von Bogota entspricht, deren gute Gottheit unzweifelhaft ein mythischer Sonnengott ist, welcher in seinem dem Menschen freundlichen Thun durch sein böses Weib Huythaca, den Mond, gehemmt wird [2]). Von der einheimischen Religion von Chili ferner wird berichtet, dass sie Meulen, den Freund des Menschen, und Huecuvu, den bösen Geist und Urheber des Bösen, zu den untergeordneten Gottheiten gezählt habe. Es ist kaum anzunehmen, dass alle diese Völker erst vom Christenthum gelernt haben, in so einfacher und vollkommener Weise ihren bösen Geist als die allgemeine Ursache des Unglücks zu betrachten: wenn die Erde bebt, so ist es Huecuvu, der sie erschüttert hat; wenn ein Pferd ermattet, so ist es von Huecuvu geritten worden; wenn Jemand krank wird, so hat Huecuvu die Krankheit in seinen Körper geschickt, und kein Mensch stirbt, wenn ihn nicht Huecuvu erstickt [3]).

Auch in der einheimischen afrikanischen Religion findet der rudimentäre Dualismus keine schlechte Vertretung. Nach glaubhaften Berichten sollen die Hottentotten den obersten Gunya Teqoa, den Gott aller Götter, als ein gutes Wesen betrachtet haben, das ihnen kein Leid zufügte, wohingegen Tuqoa, die böse Gottheit, ein weniger mächtiger Herrscher ist, den einige sogar gesehen haben, und zwar mit Pferdekopf und -fuss, und über und über mit Haaren bedeckt. Den Einen ehrten sie mehr mit Tanz und Gesang, den

[1]) *Martius*, „*Ethnog. Amer.*“, Bd. I, pp. 327, 485, 583, 645; vgl. 247, 393, 427, 696. Siehe auch *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*“, pp. 259 etc., 403, 423; *D'Orbigny*, „*L'Homme Américain*“, vol. I, p. 405; vol. II, p. 257; *Falkner*, „*Patagonia*“, p. 114; *Fitzroy*, „*Voy. of Adventure and Beagle*“, vol. I, pp. 180, 190.

[2]) *Piedrahita*, „*Hist. de Nueva Granada*“, Thl. I, Bch. I. Kap. III.

[3]) *Molina*, „*Hist. of Chili*“, vol. II, p. 84; *Febres*, „*Diccionario Chileno*“, s. v.

Anderen mit Unterwürfigkeit und Furcht, beiden aber brachten sie Opfer an Vieh [1]). Ein alter Bericht aus Loango erzählt, dass die Eingeborenen theoretisch Zambi, die oberste Gottheit, als Schöpfer des Guten und als gerechtigkeitliebend anerkennen, und ihm gegen über Zambi-anbi, den Zerstörer, der zum Verbrechen räth, den Urheber von Verlusten und Unfällen, von Krankheit und Tod. Wenn es aber zur thatsächlichen Verehrung kommt, so tritt der gute Gott, der ja doch immer günstig und wohlgeneigt ist, in den Hintergrund, vielmehr ist es der böse Geist, der besänftigt werden muss, und um ihn zu befriedigen, enthalten sich die einen dieser Art der Nahrung, die anderen jener [2]). Einer der Berichte über die beiden rivalisirenden Gottheiten in Westafrika giebt an, dass die Guinea-Neger unter der höchsten Gottheit zwei Geister (oder Klassen von Geistern) anerkennen, die sie Ombwiri und Onyambe nennen, und von denen die eine Art freundlich und gütig ist, dem Menschen Gutes zufügt und ihn vor Leid bewahrt, während die andere böse und gehässig ist, so dass ihr selten erwähnter Name stets ungern und mit Missbehagen gehört wird [3]). Bei einer Untersuchung, in der die genaue Kenntniss der Lehre irgend eines unbedeutenden Stammes zweckentsprechender ist als leere Speculationen über die Theologie selbst der mächtigsten Nation, dürfte es kaum von grossem Nutzen sein, bei den räthselhaften Spuren des ägyptischen Dualismus zu verweilen. Es mag genügen zu erwähnen, dass die beiden Brudergottheiten Osiris und Seti — Osiris, die wohlthätige Sonnengottheit, deren Natur die seligen Todten annahmen, und Seti, vielleicht eine rivalisirende Nationalgottheit, die zu einem Typhon erniedrigt wurde – dass diese beiden Gottheiten die Repräsentanten des Gegensatzes von Licht und Finsterniss, von Gut und Böse geworden zu sein scheinen; die Skulpturen des Granits bewahren noch das Andenken an den harten Kampf ihrer längst ausgestorbenen Secten, in welchem das langohrige Thier des Seti verstümmelt wurde, um durch die Gestalt des Osiris ersetzt zu werden [4]).

Die Vorstellung vom Lichtgotte als der guten Gottheit im

---

[1]) *Kolbe*, „*Beschryving van de Kaap de Goede Hoop*", Thl. 1, XXIX; *Waitz*, Bd. II, p. 342.

[2]) *Proyart*, „*Loango*" in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 504; *Bastian*, „*Mensch*", Bd. II, p. 109.

[3]) *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*", pp. 217, 387; *Waitz*, Bd. II, p. 173.

[4]) *Birch* in *Bunsen*, „*Egypt*", vol. V, p. 136; *Wilkinson*, „*Ancient Eg.*" etc.

Gegensatz zu einem rivalisirenden Gotte des Bösen, wird durch die Natur so unmittelbar an die Hand gegeben, dass er in allen Religionen der Erde wiederkehrt. Die Khonds von Orissa können innerhalb der barbarischen Cultur als die vollkommensten modernen Vertreter dieses Glaubens betrachtet werden. Ihrem obersten schaffenden Gotte Bura Pennu oder Bella Pennu steht seine böse Gemahlin Tari Pennu, die Erdgöttin, gegenüber, und die Geschichte des Guten und Bösen in der Welt ist Nichts weiter als die Geschichte seines Wirkens und ihres Gegenwirkens. Er schuf eine Welt, paradiesisch, glückselig und ohne Leiden; sie aber lehnte sich gegen ihn auf, und um das Loos seines neuen Geschöpfes, des Menschen, zu verbittern, brachte sie Krankheit, Gift und alle anderen Uebel hinein, „die Saat der Sünde säend unter dem Menschengeschlecht wie auf einem gepflügten Acker“. Der Tod wurde die göttliche Strafe der Sünde, die früher von selbst fruchtbare Erde verwandelte sich in Dschungeln, Felsen und Sümpfe, Pflanzen und Thiere wurden giftig und wild, durch die ganze Natur wurde Gutes mit Bösem vermischt, und noch heute dauert der Kampf zwischen den beiden grossen Mächten fort. So weit stimmen alle Khonds überein, in Bezug auf das praktische Verhältniss zwischen Gut und Böse aber spalten sie sich in die beiden feindlichen Secten des Bura und der Tari. Bura's Secte glaubt, dass er über Tari gesiegt und zum Zeichen ihrer Niederlage ihrem Geschlechte die Leiden der Schwangerschaft auferlegt habe, sowie dass er sie noch jetzt zum Werkzeuge mache, durch welches er seine Strafen vollstrecke; Tari's Anhänger dagegen sind der Ueberzeugung, dass sie den Kampf immer noch fortsetze und sogar praktischen Einfluss auf das Glück des Menschen ausübe, indem sie nach Belieben Böses oder Gutes thue, und zulasse oder verhindere, dass die Segnungen des Schöpfers das Menschengeschlecht erreichen [1]).

Jetzt, wo uns die Bücher des Zend-Avesta offen vorliegen, ist es möglich, die Lehren der wilden Stämme mit denen des grossen Glaubenssystems zu vergleichen, durch welches vor allen anderen der Dualismus den höheren Nationen aufgeprägt worden zu sein scheint. Die Religion des Zarathustra war eine Abspaltung von jener alten arischen Naturverehrung, welche uns in reiner und ursprünglicher Form in den Vedas, in verfallener und corrumpirter Gestalt im modernen Hinduismus entgegentritt. Die leitende Idee

[1]) *Macpherson*, *„India“*, p. 84.

des zarathustrischen Glaubens war der Kampf zwischen Gut und Böse in der Welt, ein Gegensatz, der in dem Contrast von Tag und Nacht, von Licht nnd Dunkelheit seine Versinnbildlichung und seinen Ausdruck findet und sich in dem Kampfe zwischen Ahura-Mazda und Anra-Mainyu, der guten und der bösen Gottheit, Ormuzd und Ahriman, in persönlicher Gestaltung darstellt. Der Prophet Zarathustra spricht: „Im Anfang gab es ein Paar Zwillinge, zwei Geister, ein jeder von eigenthümlicher Thätigkeit. Diese sind das Gute und das Schlechte in Gedanken, Wort und That. Wähle einen dieser beiden Geister. Sei gnt, nicht schlecht!" Das heilige Vendidad beginnt mit dem Bericht von dem uranfänglichen Streit der beiden Principe. Ahura-Mazda schuf die besten Regionen und Länder, die Heimat der Arier, Sogdia, Bactria, nnd die übrigen; Anra-Mainyu schuf seinem Werke entgegen Schnee und Pestilenz, summende Insekten und giftige Pflanzen, Armut und Krankheit, Sünde und Unglauben. Der moderne Parsi hält in gewissen Stellen seiner Glaubensbekenntnisse noch heute an dem alten Widerstreit fest. Ich bereue, sagt er, alle Arten von Sünden, welche der böse Ahriman unter den Geschöpfen des Ormazd in Opposition gegen ihn erzeugte. „Was der Wunsch des Schöpfers Ormazd war, und was ich hätte denken sollen und nicht gedacht habe, was ich hätte sprechen sollen und nicht gesprochen habe, was ich hätte thun sollen und nicht gethan habe; diese Sünden bereue ich mit Gedanken, Worten und Thaten, körperliche wie geistige, irdische wie himmlische, mit den drei Worten: Verzeihe o Herr, ich bereue die Sünde." „Was der Wunsch Ahrimans war nnd ich nicht hätte denken sollen und doch gedacht habe, was ich nicht hätte sprechen sollen und doch gesprochen habe, was ich nicht hätte thun sollen nnd doch gethan habe; diese Sünden bereue ich mit Gedanken, Worten und Thaten, körperliche wie geistige, irdische wie himmlische, mit den drei Worten: Verzeihe o Herr, ich bereue die Sünde" . . . . „Möge Ahriman gebrochen werden, möge Ormazd zunehmen"[1]). Die Izedis oder Jezidis, die sogenannten Teufelsverehrer, leben noch als ein zahlreiches, wenn auch unterdrücktes Volk in Mesopotamien und den angrenzenden Ländern fort. Ihre Anbetung der Sonne und ihre Furcht vor der Entweihung des Feuers stehen mit der Idee von

[1]) *Avesta (Spiegel* und *Bleeck): Vendidad*, I; „*Khordah-Avesta*", XLV, XLVI; *Max Müller*, „*Vorlesungen*", 1. Ser. p. 208, dtsch. von Böttger, p. 173.

einem persischen Ursprung ihrer Religion (persisch Izcd = Gott) in Einklang, wiewohl dieselbe im Lauf der Zeit mannichfachen oberflächlichen Beimischungen von christlichen und moslemitischen Elementen unterlag. Diese merkwürdige Secte zeichnet sich durch eine ganz eigenartige Form des Dualismus aus. Während sie die Existenz einer obersten Gottheit anerkennt, gilt doch ihre eigentliche Verehrung dem Satan, dem Herrscher der Engelschaar, welche jetzt die Gewalt hat, den Menschen Böses zu thun, die aber nach seiner Wiedereinsetzung die Macht erhalten wird, sie zu belohnen. „Wird nicht Satan dann die armen Izedis belohnen, die allein nichts Böses von ihm gesprochen haben, und die seinetwegen so viel erduldet haben?" Märtyrerthum für die Rechte des Satan! ruft der deutsche Reisende aus, dem ein alter weissbärtiger Teufelsverehrer auf diese Weise die Hoffnungen seiner Religion auseinandersetzte [1]).

So nahe auch den niederen barbarischen Rassen eine directe Verehrung des bösen Princips liegen mag, so findet sie sich doch kaum bei Völkern, die in der Cultur weiter fortgeschritten sind, als jene verfolgten und hartnäckigen Sectirer des westlichen Asiens. So weit indessen die Verbreitung solcher Ideen innerhalb des Entwicklungsganges der Religion reicht, scheinen sie in der That treffliche Zeugnisse dafür zu sein, dass die Götterverehrung bei niederen Stämmen mehr zur Furcht, als zur Liebe neigt. Dass aber die Anbetung einer guten Gottheit mehr und mehr die Verehrung einer bösen Gottheit verdrängt hat, ist ein Zeichen für eine jener grossen Bewegungen in der Erziehung des Menschengeschlechts, das Resultat einer glücklicheren Lebenserfahrung und umfassenderer und heiterer Ansichten von der Natur des Weltganzen. Doch waren es nicht die unthätigen Systeme des modernen Parsismus und Izedismus, durch welche der mächtige zoroastrische Dualismus seinen Haupteinfluss auf die Menschheit ausgeübt hat. Wir müssen vielmehr zum Verständniss desselben auf längst vergangene Zeiten zurücksehauen und nach Spuren seiner Berührung mit dem Judaismus und dem Christenthum suchen. Es ist oft und mit Recht geltend gemacht worden, dass der Verkehr zwischen den Juden und den alten Persern eines der wirksamsten Agentien zur Erzeugung jenes theologischen Umschwungs gewesen sei, welcher die

[1]) *Layard*, „*Niniveh*", Bd. I, p. 297; *Ainsworth*, „*Izedis*" in „*Tr. Eth. Soc.*", vol. I, p. 11.

Juden der rabbinischen Bücher von den Juden des Pentateuch trennt, eines Umschwunges, in welchem das grössere Hervortreten des dualistischen Systems eine hervorragende Rolle spielte. Ebenso scheint in späterer Zeit (um das vierte Jahrhundert) die Berührung des Zoroastrismus mit dem Christenthum von Einfluss auf die Entstehung des Manichäismus gewesen zu sein. Wir kennen zwar den Manichäismus zum grössten Theil nur aus den Zeugnissen der Gegner, aber soviel scheint klar, dass er gerade auf die Lehre von den zwei widerstreitenden Principen des Guten und des Bösen, des Geistes und der Materie, begründet gewesen ist. Er setzt auf der einen Seite Gott als ursprünglich gut und als Quelle des Guten allein, als erstes Licht und als Herrscher über das Reich des Lichts, und andererseits den Fürsten der Dunkelheit, mit seinem Reiche der Dunkelheit, der Materie, der Verwirrung und Zerstörung. Die Theorie von einem unaufhörlichen Conflict zwischen diesen beiden widerstreitenden Mächten wird hier zu einem Schlüssel für die physische und moralische Natur und den Lauf des Universums[1]). Unter christlichen und halbchristlichen Secten stehen somit die Manichäer als Repräsentanten eines bis zum Aeussersten getriebenen Dualismus da. Indessen braucht kaum hinzugefügt zu werden, dass der christliche Dualismus keineswegs an die Grenzen dieser oder jener einzelnen Secte geknüpft ist. Soweit das böse Wesen mit den ihm untergebenen Mächten der Finsterniss in einer gewissen Unabhängigkeit von der obersten Gottheit und ihren dienstbaren Geistern des Lichts existirend und handelnd gedacht wird, soweit erkennen alle theologischen Schulen, obgleich oft in weit verschiedenem Umfange, eine Philosophie der Natur und des Lebens an, welche mehr im Dualismus als im Monotheismus ihre Wurzeln hat.

Wir wenden uns jetzt zu dem letzten Gegenstande unserer Untersuchung, zu denjenigen theologischen Glaubenssystemen der niedrigeren Rassen der Menschheit, welche mehr oder weniger deutlich auf eine monotheistische Lehre hinzielen. Doch liegt es keineswegs in der Absicht, hier die wilden Ideen von dem Gesichtspunkte der wissenschaftlichen Theologie aus zu betrachten, ein Unternehmen, welches Argumente erfordern würde, die ganz ausserhalb der gegenwärtigen Darstellung liegen. Die Behandlung derselben beschränkt sich vielmehr darauf, den thatsächlichen Glauben

[1]) *Beausobre*, „*Hist. de Manichée*“; *Neander*, „*Gesch. der christlichen Religion*“, Bd. II, p. 157, etc.

der niederen Rassen zu klassificiren und einige ethnologische Betrachtungen über seinen Ursprung und seine Beziehungen zu höheren Religionen daran zu knüpfen. Für diesen Zweck ist es wünschenswerth, die in der uncultivirten Welt vorherrschenden Lehren vom absoluten Monotheismus zu unterscheiden. Von Anfang an ist es nothwendig, mit möglichster Sorgfalt eine Zweideutigkeit auszuschliessen, deren hohe Wichtigkeit nur zu oft übersehen wird. Es erhebt sich natürlich die Frage, wie die mächtigen, aber untergeordneten Gottheiten, welche in den verschiedenen Religionen anerkannt werden, zu klassificiren sind; Wesen, die in der christlichen oder der muhamedanischen Theologie Engel, Heilige oder Dämonen genannt werden, können, bei demselben Charakter, in polytheistischen Systemen als höhere Gottheiten betrachtet werden. Dies ist in die Augen springend, aber wir können es noch bestimmter durch einige thatsächliche Erscheinungen verdeutlichen. Die Tschuwaschen, eine den Türken verwandte Rasse, sollen einen Todesgott verehren, der die Seelen der Abgestorbenen zu sich nimmt und den sie Esrel nennen; auffallend ist es, dass Castrén bei Erwähnung desselben versäumt, darauf hinzuweisen, dass diese Gottheit kein anderer als Azrael, der Todesengel, ist, welcher aus der Religion der Muhamedaner entlehnt worden ist [1]). Ferner steht in der aus Christenthum und Heidenthum gemischten Religion der Circassier, die wenigstens in ihrer jetzt herrschenden Gestalt als polytheistisch zu betrachten ist, unter dem höchsten Wesen eine Zahl von mächtigen untergeordneten Gottheiten, von denen die hauptsächlichsten Iele, der Donnergott, Tleps, der Feuergott, Seoseres, der Gott von Wind und Wasser, Misitscha, der Waldgott, und Mariam, die heilige Jungfrau, sind [2]). Wenn man das Kennzeichen des Monotheismus einfach darin sucht, dass die höchste Gottheit für den Schöpfer des Universums und für das Oberhaupt der Geisterhierarchie erklärt wird, so dürfte seine Anwendung auf die wilde und barbarische Theologie oft zu sehr verkehrten Folgerungen führen. Nord- und südamerikanische, afrikanische und polynesische Rassen, die eine Anzahl von grossen Gottheiten anerkennen, werden gewöhnlich und mit Recht als Polytheisten betrachtet, während sie nach jener Definition wegen ihrer Anerkennung eines höchsten Schöpfers, wie an verschiedenen Beispielen gezeigt werden wird, auf den Namen von Monotheisten Anspruch haben würden. Um die Lehren der nie-

[1]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 155.

[2]) *Klemm*, „*Cultur-Gesch.*", Bd. IV, p. 85.

derern Rassen genau abgrenzen zu können, ist vielmehr eine engere Definition des Monotheismus erforderlich, welche die wesentlichen Attribute der Gottheit keinem Anderen ausser dem allmächtigen Schöpfer beilegt. In diesem beschränkten Sinne ist noch nie ein wilder Stamm von Monotheisten bekannt geworden, und ebensowenig sind irgendwelche noch so vollkommene Repräsentanten der niederen Cultur in strengem Sinne Pantheisten. Die Lehre, an der sie festhalten, und welche sie in die eine oder die andere dieser Richtungen weist, ist vielmehr ein Polytheismus, der in der Oberherrschaft Einer höchsten Gottheit gipfelt. Hoch über der Lehre von den Seelen, von den göttlichen Manen, von den lokalen Naturgeistern, von den grossen Klassen- und Elementargottheiten lassen sich in der wilden Theologie, bald verzerrt, bald majestätisch, gewisse Schattenbilder der Vorstellung von einem höchsten Wesen unterscheiden, welche durch die Geschichte der Religion hindurch mit wachsender Stärke und zunehmendem Glanze zu verfolgen sind. Es ist demnach eine zwar einseitige, aber keineswegs unwichtige Aufgabe, die typischen Data zu sondern und zu gruppiren, welche die Natur und Stellung der Lehre von einer göttlichen Oberhoheit, soweit sie innerhalb der niederen Cultur zum Vorschein kommt, darzuthun vermögen.

Gleich auf der Schwelle unserer Untersuchung tritt uns dieselbe kritische Schwierigkeit entgegen, welche schon das Studium des ursprünglichen Dualismus erschwerte. Wie sollen wir bei den niederen Stämmen, die mit dem Christenthum oder dem Muhamedanismus in Berührung gekommen sind, darüber klar werden, bis zu welcher Ausdehnung dunkle und undeutliche Vorstellungen von einer göttlichen Oberhoheit sich unter diesem fremden Einflusse zu cultivirteren Formen weiter entwickelt haben, oder in wie weit ganz fremde Ideen auf diese Weise importirt worden sind. Wir wissen, wie die Jesuitenmissionare die einheimische canadische Idee von einem grossen Manitu benutzten und in ihre eigene Theologie verflochten, wie sie den eingeborenen brasilianischen Namen des göttlichen Donners, Tupan, aufnahmen und seine Bedeutung der christlichen Lehre von Gott anzupassen suchten. So finden wir ferner in Westafrika deutlich ausgesprochene Ideen von einer höchsten Gottheit, in einem Lande, wo der Verkehr mit den Muhamedanern thatsächlich ganze Negerstämme islamisirt oder halbislamisirt hat, und wo Allahs Name in Aller Munde ist. Der Ethnograph muss stets auf Spuren von solchem fremden Einflusse in der Definition

von einer höchsten Gottheit, wie sie von uncultivirten Rassen anerkannt wird, aufmerksam sein, einer Gottheit, deren Natur und sogar oft schon der Name ihre fremde Herkunft verrathen kann. So hat man die oberste Gottheit der Irokesen, Neo oder Hawaneu, den präexistirenden Schöpfer, triumphirend angeführt, um zu zeigen, dass den eingeborenen Glaubenssystemen Amerikas der Monotheismus zu Grunde liege. Aber Dr. Brinton hält auch diese Gottheit für der christlichen Unterweisung entsprungen und ihren Namen für eine blosse Corruption von Dieu, le bon Dieu [1]). In der Liste der obersten Gottheiten bei den niederen Rassen, welche auch für die Stammväter der Menschen gehalten wurden, hören wir unter Andern von Louquo, dem unerschaffenen ersten Cariben, der aus dem ewigen Himmel herabstieg, die flache Erde schuf und Menschen aus seinem eigenen Körper erzeugte. Er lebte lange auf Erden unter den Menschen, starb und kam nach drei Tagen zum Leben zurück, worauf er in den Himmel zurückkehrte [2]). Schwerlich dürfte es vernunftgemäss sein, ein Wesen, dessen charakteristische Eigenschaften so ersichtlich der Religion der Weissen entnommen sind, zu den echten Gottheiten der einheimischen westindischen Religion zu rechnen. Aber auch in solchen extremen Fällen folgt noch nicht mit Nothwendigkeit, dass die Definitionen dieser Gottheiten, so sehr sie auch durch fremden Einfluss für ethnographische Zwecke verderbt worden sind, nicht in gewisser Ausdehnung eine einheimische Grundlage haben. Ferner darf bei kritischer Untersuchung der Einzelheiten auch nicht vergessen werden, wie weit die Aehnlichkeiten in den Religionen verschiedener Rassen einen voneinander unabhängigen Ursprung haben können, und wie eng verwandt viele Ideen in der rohen einheimischen Theologie der Wilden mit Ideen sein können, die in der Religion der civilisirteren Eindringlinge eine uralte Stellung einnehmen. Für den gegenwärtigen Zweck indessen wird es am geeignetsten sein, besonders bei solchen Zeugnissen zu verweilen, welche durch charakteristische Züge oder durch hohes Alter am wenigsten dem Verdachte unterliegen, einer fremden Quelle entlehnt zu sein.

Wenn der Ethnograph die verschiedenen Völker der Erde durchgeht, so findet er einige, bei denen sich keine irgendwie bestimmte Vorstellung von einer obersten Gottheit zeigt; und selbst

[1]) *Brinton*, „*Myths of New World*", p. 53; *Schoolcraft*, „*Iroquois*", p 33.
[2]) *De la Borde*, „*Caraibes*", p. 524; *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*", p. 228.



wo von einer solchen Vorstellung berichtet wird, geschieht es zuweilen in so unbestimmter Weise und von so zweifelhaften Autoritäten, dass er davon nur Kenntniss nehmen und darüber hinweggehen kann. In zahlreichen Fällen indessen, die in der folgenden Zusammenstellung aus verschiedenen Gegenden erläutert werden sollen, lassen sich gewisse leitende Ideen, einzeln oder mit einander vermischt, deutlich verfolgen. Es giebt viele wilde und barbarische Religionen, welche das höchste Problem einfach dadurch lösen, dass sie einen der polytheistischen Götter selbst zu göttlicher Obergewalt erheben. Sogar das System der Manenverehrung hat sich so erweitert, dass es in der Person des ersten Stammvaters bis an die Vorstellung von einem obersten göttlichen Wesen streift. Noch häufiger ist der Naturanbeter dahin gelangt, einer der grossen Naturgottheiten den Vorrang vor den übrigen zu geben; hier hat die Wahl, nicht vermöge irgend einer verborgenen Speculation, sondern gemäss dem offenen Hinweis der Natur, nur zwischen zwei mächtigen sichtbaren Gottheiten geschwankt, zwischen der Alles belebenden Sonne und dem Alles umfassenden Himmel. Bei dem Studium solcher Systeme befinden wir uns daher auf einer geistigen terra firma. Unter den Religionen der niederen Rassen findet sich ferner noch eine andere bemerkenswerthe Gruppe von Systemen, welche mit den erstgenannten scheinbar in nahem Zusammenhange stehen; dieselben enthüllen uns nämlich ein himmliches Pantheon, das nach dem Vorbilde einer irdischen politischen Constitution gestaltet ist, und wo das gemeine Volk durch eine grosse Zahl von menschlichen Seelen und anderen Arten von weltdurchdringenden Geistern gebildet wird, während die grossen polytheistischen Götter der Aristokratie entsprechen, und der König die höchste Gottheit selber ist. Dieser verhältnissmässig leicht verständlichen Seite des Gegenstandes steht jedoch eine andere mehr verworrene und dunkle gegenüber. Wo die Lehre von der Einkörperung der Seele im Körper bereits dahin geführt hat, einen göttlichen Geist anzunehmen, der die ungeheure Masse der Erde oder des Himmels beseelt, da bedarf es nur noch einer letzten Erweiterung, um zu einer Lehre zu gelangen, welche das ganze Universum als von einer grössten, Alles durchdringenden Gottheit beseelt ansieht. Ja, noch mehr, wo sich die speculative Philosophie, der Wilden oder der Culturvölker, mit den grossen Grundproblemen der Welt und des Daseins befasst, da wird die Lösung derselben dadurch erreicht, dass man von dem Vielen zu dem Einen aufsteigt, dass man versucht, durch

das Universum und jenseit desselben eine erste Ursache zu erkennen; ruhen diese Untersuchungen auf theologischer Basis, so wird natürlich die erste Ursache in der obersten Gottheit realisirt. Wenn man in dieser Weise die animistischen Vorstellungen, welche sich durch die ganze Philosophie der Religion hindurchziehen, bei niederen Rassen wie bei höheren, bis zu ihrer äussersten Grenze verfolgt, so ergiebt sich die Idee gleichsam einer Weltseele, eines Bilders, Belebers und Beherrschers des Universums, eines grossen Geistes. Diese Definition entspricht in nicht geringem Grade der Vorstellung von der höchsten Gottheit, wie sie von den niederen Rassen der Menschheit verehrt wird. Beim Betreten dieser Gebiete der transcendentalen Theologie dürfen wir uns indessen nicht wundern, dass die verhältnissmässige Bestimmtheit, welche den Vorstellungen von niederern geistigen Wesen zukommt, hier mehr oder weniger verschwindet. Menschliche Seelen, untergeordnete Naturgeister und grosse polytheistische Naturgötter tragen mit den bestimmten Specialfunctionen, die sie verrichten, auch festen Charakter und deutliche Gestalt an sich, aber über diese Grenzen hinaus verschwimmen Form und Function in der Vorstellung von einer höchsten Gottheit in das Unbestimmte und Allgemeine. Zur Realisirung dieser umfassenden Idee stehen zwei Wege offen, und beide sind schon von uncultivirten Menschen eingeschlagen worden. Der erste besteht darin, die Attribute der grossen polytheistischen Gewalten in einer mehr oder weniger gemeinschaftlichen Persönlichkeit zu vereinigen, indem man sich vorstellt, dass es nach dem Allen dasselbe höchste Wesen sei, welches den Himmel hält, in der Sonne scheint, im Donner seine Feinde vernichtet und im menschlichen Stammbaum als göttlicher Stammvater des Menschengeschlechts dasteht. Der zweite Weg ist der, die Grenzen der theologischen Speculation in die Region des Unbestimmten und Leeren zu verflüchtigen. Eine gestaltlose göttliche Wesenheit, welche in nebliger Ferne und in schattenhafter Ruhe jenseit und über der materiellen Welt schwebt, zu wohlwollend oder zu erhaben, um menschliche Verehrung zu bedürfen, zu ungeheuer, zu entfernt, zu indifferent, zu hochstehend, zu sehr bloss seiend, um sich mit dem winzigen Geschlechte der Menschen abzugeben — dies ist eine mystische Gestalt oder vielmehr Gestaltlosigkeit, in welcher wilde und barbarische Stämme nicht selten das höchste Wesen dargestellt haben.

Hiernach wird es klar, dass schon die Theologie der niederen Rassen in Vorstellungen von einer höchsten Gottheit ihren Höhepunkt

erreicht, und dass diese Ideen in der wilden und barbarischen Welt keine Copien eines gemeinsamen Typus sind, sondern vielmehr Originale, welche bei den verschiedenen Menschenrassen in hohem Grade variiren. In einzelnen Fällen mag die Entartungstheorie solche Glaubenssysteme mit Recht als zerstückte und verderbte Ueberreste höherer Religionen beanspruchen. Aber zum grössten Theile ist die Entwicklungstheorie im Stande, dieselben zu erklären, ohne ihren Ursprung in Culturstufen suchen zu müssen, welche höher stehen als diejenige, auf der sie sich finden. Als Producte der natürlichen Religion betrachtet, übersteigen solche Lehren anscheinend in keiner Weise weder die Kräfte des auf niedriger Cultur stehenden Geistes, sie zu ersinnen, noch das Vermögen der auf niedriger Cultur stehenden Einbildungskraft, sie durch mythische Phantasiegebilde auszuschmücken. In längstvergangenen Zeiten existirten und noch heute existiren viele Völker, welche an einer solchen Ansicht von einem höchsten Gotte festhalten, die sie ganz von selbst, ohne die Hülfe cultivirterer Nationen, erreicht haben können. Bei diesen Rassen bildet die Lehre von einer obersten Gottheit die bestimmte und consequente Folge des Animismus und zugleich eine ebenso bestimmte und consequente Vervollständigung der polytheistischen Religion.

In den einheimischen Religionen von Südamerika und Westindien tritt uns eine wohlcharakterisirte Reihe von Typen dieser Art entgegen. Schon vor langer Zeit fand die Oberherrschaft der Sonne einen trefflichen Ausdruck in jener Antwort der Molutschen, als ein Jesuitenmissionar ihnen predigte, und sie erwiderten: „Wir haben bis auf diesen Tag weder was Herrlicheres noch was Wohlthätigeres als die Sonne gesehen“ [1]). Und als ein späterer Missionar mit einem Häuptlinge der Tobas disputirte und ihm sagte: „Mein Gott ist gut und bestraft die Gottlosen“, so entgegnete der Häuptling: „Mein Gott (die Sonne) ist auch gut; aber er bestraft Niemanden, zufrieden damit, Allen Gutes zu thun“ [2]). In verschiedener Weise manifestirt sich ferner in wilden einheimischen Glaubenssystemen ein höchstes Wesen, dessen Charaktere diejenigen des Himmelsgottes sind. So ist es mit dem Tamoi der Guaranis, jener wohlthätigen Gottheit, die in gemischtem Charakter als Stammvater des Menschengeschlechts und als Alter des Himmels, als Herrscher des himmlischen Paradieses, verehrt

[1]) *Dobrizhoffer*, „*Gesch. der Abiponer*“, Bd. II, p. 116.

[2]) *Hutchinson*, „*Chaco Ind.*“ in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. III, p. 327.

wird[1]). So ist es mit der höchsten Gottheit der Araucanen, Pillan dem Donner oder dem Donnerer, auch Huenu-Pillan oder Himmelsdonner, und Vuta-gen oder Grosses Wesen genannt. „Die Weltherrschaft des Pillan, sagt Molina, ist ein Prototyp des araucanischen Staatswesens. Er ist der grosse Toqui (Beherrscher) der unsichtbaren Welt, und als solcher hat er seine Apo-Ulmenen nnd seine Ulmenen, denen er die Verwaltung der minder wichtigen Geschäfte anvertraut. Diese Ideen sind gewiss sehr roh, aber man muss anerkennen, dass die Araucanen nicht das einzige Volk sind, welches die himmlischen Dinge nach den irdischen eingerichtet hat"[2]). Ein davon verschiedener, aber nicht weniger charakteristischer Typus der höchsten Gottheit wird von den Cariben berichtet, eine wohlthätige Macht, die im Himmel wohnt, in seliger Rnhe thronend, ohne Sorge um das Menschengeschlecht, und von diesem weder geehrt noch angebetet[3]).

Der Forscher, welcher den schwierigen Versnch macht, die theologische Geschichte von Peru bis in die Zeit vor der spanischen Eroberung zu verfolgen, gelangt dabei zur Wahrnehmung einer Nebenbuhlerschaft, die in der Geschichte der barbarischen Religionen von ungemeinem Interesse ist, der Nebenbnhlerschaft zwischen Pachacamac, dem Weltschöpfer oder Weltbeleber, und Yuti, der göttlichen Sonne. Pachacamac war eine alte Nationalgottheit des Landes, und die Ruinen seines Tempels sind noch jetzt in einem Thale südlich von Lima zn sehen. Die Sonne dagegen war der Stammvater nnd Herr der Incas; und es scheint, als ob es den Incas gelungen sei, treu ihrer gewöhnlichen Politik gegenüber rivalisirenden Religionen, den Weltgott zu einem hervorragenden Vasallen, einer niederen Gottheit zu reduciren, die unter der Alles erobernden Sonne stand. Zwar geschah dagegen ein bemerkenswerther Protest von Seiten eines Inca, der zu leugnen wagte, dass die Sonne der Schöpfer aller Dinge sein könne, indem er sie mit einem angebundenen Thiere verglich, das täglich denselben Weg zurücklegen müsste, und mit einem Pfeile, der dahin fliegen müsste, wohin er abgeschossen sei, und nicht wohin er wollte. Aber was vermochte ein philosophischer Protest, auch wenn er von dem Oberhaupte der Kirche und des Staates selbst ausging, gegen eine

[1]) *D'Orbigny*, „*L'Homme Américain*", vol. II, p. 319.

[2]) *Molina*, „*Hist. of Chili*", vol. II, p. 84 etc. Vgl. *Febres*, „*Diccionario Chileno*".

[3]) *Rochefort*, „*Iles Antilles*", p. 415.



Staatskirche, der Nichts in der Welt an starrer und fester Organisation gleichgekommen ist? Die Sonne herrschte in Peru als oberste Gottheit, bis sie von Pizarro gestürzt wurde, und ihr glänzendes goldenes Bild, von der Tempelmauer herabgerissen, einem castilischen Soldaten zur Beute fiel, der es in einer Nacht beim Spiele verlor [1]).

Auch bei den rohen Stämmen des nordamerikanischen Continents sind Zeugnisse für die Oberherrschaft der göttlichen Sonne nicht unbekannt. Wir mögen vielleicht dem Pater Sagard kein grosses Vertrauen schenken, wenn er schon vor langer Zeit Atahocan, den Schöpfer, mit Jouskeha, der Sonne, identificirte; aber der Bericht des Pater Hennepin über die Sioux, welche die Sonne als den Schöpfer verehren, ist deutlich genug, und stimmt auch völlig mit dem Argumente der modernen Schawnis überein, dass die Sonne Alles belebe und dass sie daher der Herr des Lebens oder der Grosse Geist sein müsse [2]). Der weitverbreitete Glaube an diesen Grossen Geist, was auch immer seine eigentliche Natur und sein Ursprung sein mag, ist es, welcher schon lange und mit Recht die Aufmerksamkeit europäischer Denker auf die einheimischen Religionen der nordamerikanischen Stämme gelenkt hat. Es ist wahr, dass dies ein Gebiet ist, auf welchem die eingeborene Lehre von den Europäern zu Zeiten in übertriebenen und irrthümlichen Ausdrücken beschrieben worden ist, die es zu einem rohen Analogon des Theismus machten, während auch die Ideen der Indianer selbst unter christlichem Einflusse manche Umwandlungen erfuhren. Man hat sogar gemeint, dass die Wilden die ganze Lehre vom Grossen Geiste den Missionaren und Colonisten entlehnt hätten. Aber diese Ansicht hält keine strengere Prüfung aus. Wenn man auch auf das Missverstehen wilder Antworten und auf das Hineintragen von Ideen der Weissen die gebührende Rücksicht nimmt, so kann man doch kaum annehmen, dass ein göttliches Wesen, dessen charakteristische Eigenschaften oft so weit von dem abweichen, was europäischer Einfluss hervorgebracht haben würde, und welches schon von so frühen Forschern bei so entfernten

[1]) *Herrera*, „*Indias Occidentales*", Dec. V, 4; *Brinton*, „*Myths of New World*", p. 177, siehe 142 etc.; *Rivero* und *Tschudi*, „*Peruvian Ant.*", ch. VII; *Waitz*, Bd. IV, p. 447; *J. G. Müller*, p. 317 etc.

[2]) *Sagard*, „*Hist. du Canada*", p. 490; *Hennepin*, „*Voy. dans l'Amérique*", p. 302; *Gregg*, „*Commerce of Prairies*", vol. II, p. 237.

Stämmen erwähnt wird, dass ein solches Wesen eine Gottheit von fremdem Ursprunge sei. Der grönländische Torngarsuk oder Grosse Geist (dessen Name eine Augmentativform von „torngak", Geist, ist) scheint keine Gestalt zu sein, die aus der Religion skandinavischer Colonisten, älterer oder neuerer, abgeleitet ist. Er ist die Orakelgottheit, welche der Angekok im Geiste über Krankheit, Wetter und Jagd consultirt, und in dessen Sommerland unter dem Meere die Seelen der Grönländer nach dem Tode hinabzusteigen hoffen. Von den eingeborenen Theologen nur unvollkommen definirt, für wohlthätig gehalten und deshalb kaum verehrt, steht er doch in der Vorstellung der Eingeborenen so bestimmt als höchste Gottheit da, dass viele Grönländer, wie der Missionar Cranz berichtet, als sie von Gott und seiner allmächtigen Gewalt hörten, auf die Idee verfielen, dass damit ihr Gott Torngarsuk gemeint sei[1]). Als Algonkin-Indianer zu Anfang des siebzehnten Jahrhunderts von dem Gotte der Weissen hörten, identificirten sie ihn in ähnlicher Weise mit einer Gottheit, die ihnen aus ihrem eigenen einheimischen Glauben bekannt war, mit Atahocan, dem Schöpfer. Als ihnen der Missionar Le Jeune von einem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden erzählte, begannen sie zu einander zu sagen: „Atahocan, Atahocan, es ist Atahocan!" In der That scheint die traditionelle Idee von einem solchen Wesen in äusserster mythischer Unbestimmtheit in ihrem Vorstellungskreise gelegen zu haben, denn sie hatten aus seinem Namen ein besonderes Verbum „nitatahocan" gebildet, das heisst, „Ich erzähle ein altes Märchen, eine phantastische Geschichte"[2]).

Der grosse Geist der nordamerikanischen Indianer ist uns besonders unter dem Namen und in der Gestalt des Kitschi Manitu der Odschihwäer und anderer Algonkinstämme bekannt. In späterer Zeit stellte Schoolcraft diese Gottheit als eine pantheistische Seele des Universums dar, die alle Dinge bewohnte und belebte, die in Felsen und Bäumen, in Katarakten und Wolken, in Donner und Blitz, in Sturm und Zephyr erkannt wurde, die in Vögeln und vierfüssigen Thieren als in Titulargottheiten incarnirt war und in jeder möglichen Gestalt, beseelt oder unbeseelt, in der Welt existirte[3]).

---

[1]) *Cranz*, „*Grönland*". p. 263.

[2]) *Le Jeune* in „*Rel. des Jésuites dans la Nouvelle France*", 1633, p. 16; 1634, p. 13.

[3]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part I, p. 15.



Ob aber der Geist der Rothhautindianer selbst in neuerer Zeit wirklich diesem extremen pantheistischen Systeme zuneigte, möchten wir fast bezweifeln. Die Berichte aus der ersten Zeit der Entdeckung von Amerika zeigen eine davon ganz verschiedene und viel gewöhnlichere Vorstellung von der höchsten Gottheit. Zu den bemerkenswertheren unter diesen älteren Documenten gehören die folgenden. Jacques Cartier spricht auf seiner zweiten canadischen Reise (1535) davon, dass das Volk keine ausgebildete Gottesidee habe, denn sie glaubten an einen Gott, den sie Cudouagni nennen, und sagten, dass er oft mit ihnen spreche und ihnen erzähle, was für Wetter kommen werde; sie sagten ferner, wenn er böse sei, so werfe er ihnen Erde in die Augen. Thevets etwas späterer Bericht lautet wie folgt: „Was ihre Religion anbetrifft, so kennen sie keine Verehrung und kein Gebet zu Gott, ausser dass sie den Neumond betrachten, der in ihrer Sprache Osannaha heisst, und von dem sie sagen, dass Andouagni selbst ihn so nennt, indem er ihn sendet, um die Wasser langsam steigen oder fallen zu lassen. Im Uebrigen haben sie den festen Glauben, dass es einen Schöpfer gebe, der grösser als Sonne, Mond und Sterne sei und Alles in seiner Gewalt habe. Er ist es, den sie Andouagni nennen, ohne indessen irgend eine Form oder Art des Gebets zu ihm zu besitzen“[1]. Von Heriot erfahren wir um das Jahr 1586, dass in Virginien die Eingeborenen an viele Götter glaubten, die sie „Mantoac“ nannten, die aber von verschiedenen Klassen und Graden waren, ferner, dass es dort einen Hauptgott gab, der zuerst die übrigen grossen Götter machte und nachher Sonne, Mond und Sterne als geringere Gottheiten erschuf. Von den Neuengländern berichtet Winslow im Jahre 1622, dass sie, wie die Virginier, an viele göttliche Gewalten glaubten, aber eine von ihnen stände über allen Anderen; die Massatschusetts nennen ihren grossen Gott Kiehtan, der alle anderen Götter erschuf; er wohnt weit im Westen oberhalb des Himmels, und dorthin gehen alle guten Menschen, wenn sie sterben; „Sie haben Kiehtan niemals gesehen, aber sie halten seine Verehrung für ein grosses Gebot und für eine Pflicht, die von einer jeden Generation der folgenden überliefert wird; ihm zu Ehren feiern

---

[1]) *Cartier*, „*Relation*“; *Hakluyt*, Bd. III, p. 212; *Lescarbot*, „*Nouvelle France*“, p. 613; *Thevet*, „*Singularitez de la France Antarctique*“, Paris 1558, Kap. 77. Siehe auch *J. G. Müller*, p. 102. *Andouagni* ist vielleicht eine falsch geschriebene Form von *Cudouagni*. Auch andere Formen, *Cudruagni* etc., kommen vor.

sie Feste, und schreien und singen um Reichthum und Sieg und alle sonstigen Güter.“ Sehr einleuchtend ist Brintons etymologische Ableitung, derzufolge Kiehtan einfach den Grossen Geist bezeichnet (Kittanitowit, Grosser Lebender Geist, ein algonkinisches Wort, zusammengesetzt aus „Kitta“ — gross, „manito“ — Geist, „wit“ ein Ausdruck, der Leben bezeichnet). Ein anderer bekannter amerikanischer Name für die höchste Gottheit ist „Oki“. Kapitain John Smith, der Held der Colonisation von Virginien im Jahre 1607, welcher der Pocahontas, der „La Belle Sauvage“, seine Rettung verdankte, beschreibt die Religion des Landes und besonders diejenige ihres Stammes, der Powhatans, folgendermassen: „Es hat sich in Virginien kein Ort entdecken lassen, der so wild wäre, dass er nicht eine Religion, Hochwild, Bogen und Pfeile besässe. Alle Dinge, die ihnen Schaden zufügen können, ohne dass sie selbst es zu hindern vermöchten, werden von ihnen in der ihnen eigenthümlichen Art von göttlicher Verehrung angebetet, wie Feuer, Wasser, Blitz, Donner, unsere Geschütze, Pferde u. s. w. Aber der Hauptgott, den sie verehren, ist der Teufel. Sie nennen ihn „Oki“ und dienen ihm mehr aus Furcht als aus Liebe. Sie sagen, dass sie mit ihm Aehnlichkeit besitzen, und suchen sich seinem Bilde, wie sie es sich vorstellen, in ihrer Gestalt soviel wie möglich zu nähern. In ihren Tempeln haben sie sein hässlich geschnitztes Bildniss, das sie bemalen, mit Kupfer- und Perlenketten schmücken und mit einer Haut bedecken, so dass eine unförmliche Gestalt herauskommt, die dem Character des Gottes ganz angemessen ist“ [1]). Dieser eigenthümliche Bericht verdiente ausführlich angeführt zu werden, als Beispiel des Urtheils, welches ein halbgebildeter ganz voreingenommener Europäer über wilde Gottheiten zu fällen vermag, die von seinem Gesichtspunkte aus einfach diabolischer Natur zu sein scheinen. Aus anderen Quellen ist es bekannt, dass Oki, ein Wort, welches augenscheinlich das was „oben“ ist bezeichnet, in der That ein allgemeiner Name für Geist oder Gottheit war. Den wirklichen Glauben dieser Indianer können wir besser aus Pater Brebeufs Beschreibung des Himmelsgottes entnehmen, die in einem früheren Kapitel citirt worden ist: sie stellen sich im Himmel einen Oki vor, das heisst, einen Dämon oder eine Gewalt, welche die

---

[1]) *Smith*, „*Hist. of Virginia*“, London 1632; in *Pinkerton*, vol. XIII, pp. 13. 39; *New England*, ibid. p. 58; *Waitz*, Bd. III. p. 177 etc.; *J. G. Müller*, pp. 99 etc.; *Loskiel*, part I, pp. 33, 43.



Jahreszeiten regiert und Winde und Wellen lenkt, ein Wesen, dessen Zorn sie fürchten und das sie bei feierlichen Verträgen anrufen[1]). Je länger im Allgemeinen rohe Stämme mit dem Glauben der Europäer in Berührung gestanden haben, mit desto geringerer Gewissheit können wir den theologischen Systemen, zu denen sich ihre Religionen ausgebildet haben, einen rein einheimischen Ursprung zuschreiben. Dennoch haben die Criks noch gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts einige Elemente ihres eingeborenen Glaubens bewahrt. Sie glaubten an den Grossen Geist, den Herrn des Athems (ein Wesen, welches Bartram als Seele und Beherrscher des Universums hinstellt): an ihn richteten sie ihre häufigen Gebete und Stossseufzer, indem sie zu gleicher Zeit der Sonne, dem Monde und den Sternen eine Art von Verehrung zollten, als den Mittlern oder Dienern des Grossen Geistes, welche seine Attribute zum Besten der Menschen in diesem Leben und zu ihrem Wohlbefindem vertheilen[2]). Noch in unserer Zeit steht bei den Comanchen in den Prairien der Grosse Geist, als Schöpfer und oberste Gottheit, über Sonne, Mond und Erde; zu ihm wird die erste Wolke Tabaksdampf gesendet, ehe die Sonne die zweite erhält, und ihm bietet man auch das erste Stück von der Mahlzeit dar[3]).

Wenn wir uns von den einfacheren Glaubenssystemen der wilden Stämme von Amerika zu der complicirteren Religion des mexikanischen Volkes wenden, so finden wir, wie sich ganz naturgemäss erwarten lässt, einen verworrenen Polytheismus, der aus der Vermischung mehrerer Nationalgöttersysteme hervorgegangen ist, und neben und über diesem zeigen sich gewisse Andeutungen der Lehre von einer göttlichen Suprematie. Aber es scheint von diesen Lehren viel bestimmter gesprochen worden zu sein, als es die vorliegenden Zeugnisse gestatten. Man muss zwar eine bemerkenswerthe einheimische Entwicklung des mexikanischen Theismus zugeben, insofern uns der eingeborene Geschichtsschreiber Ixtlilxochitl von der Verehrung berichtet, welche Nezahualcoyotl, der Dichterkönig von Tezcuco, dem unsichtbaren höchsten Tloque Nahuaque erwies, der Ursache der Ursachen, welche Alles in sich

---

[1]) *Brebeuf* in „*Rel. des Jés.*". 1636, p. 107; siehe oben, p. 256; *Brinton*, p. 47; *Sagard*, p. 494; *J. G. Müller*, p. 103. Andere Erwähnungen einer höchsten Gottheit bei nordamerikanischen Stämmen siehe bei *Joutel*, „*Journal du Voyage*" etc., Paris 1713, p. 224 (Louisiana); *Sproat* in „*Tr. Eth. Soc.*", vol. V, p. 253 (Vancouvers J.)

[2]) *Bartram* in „*Tr. Amer. Ethn. Soc.*", vol. III, pp. 20, 26.

[3]) *Schoolcraft*. „*Ind. Tribes*", part II, p. 127.

umfasst, in dessen sterndachbedeckter Pyramide kein Idol stand, und der daselbst keine blutigen Opfer, sondern nur Blumen und Weihrauch empfing. Dennoch würde es mehr Gewissheit geben, wenn die Geschichten, welche dieser aztekische Panegyriker seines königlichen Vorfahren erzählt, durch andere Berichte bestätigt würden. Spuren von göttlicher Suprematie in der mexikanischen Religion sind ferner besonders mit Tezcatlipoca („Glänzender Spiegel") verknüpft, einer Gottheit, welche ihrer ursprünglichen Natur nach der Sonnengott zu sein scheint und durch weitere Ausdehnung zur Weltseele, zum Schöpfer von Himmel und Erde, zum Herrn aller Dinge, zur höchsten Gottheit geworden ist. Vorstellungen dieser Art können in grösserem oder geringerem Maasse schon im Geiste der Eingeborenen entstanden sein, wenngleich darauf hingewiesen werden muss, dass die merkwürdigen von Sahagun gesammelten aztekischen Religionsformeln, in welchen die Gottheit Tezcatlipoca eine so hervorragende Rolle spielt, in ihrem Inhalte Spuren christlicher Beimischung, in ihrem Stile Andeutungen christlichen Einflusses zeigen. Alle Forscher mexikanischer Alterthümer kennen zum Beispiel den Glauben an Mictlan, den Hades der Todten. Wenn aber eine jener aztekischen Gebetsformeln (die sich auf Ohrenbeichte, Abwaschen der Sünde und neue Geburt beziehen) Sünder erwähnt, die in einen Pfuhl unerträglicher Leiden und Qualen getaucht sind, so verurtheilt diese Einführung einer so unverkennbar europäischen Idee die ganze Composition, die danach nicht mehr als rein einheimisch zu betrachten ist. Was die Frage nach der wirklichen Entwicklung von zum Pantheismus oder Theismus neigenden Ideen durch die eingeborenen Priester und Philosophen von Mexiko betrifft, so muss dieselbe weiterer kritischer Untersuchung überlassen bleiben[1].

Auf den Inseln des Stillen Oceans manifestirt sich die Idee von einer höchsten Gottheit besonders in jenem grossen mythologischen Gotte der Polynesier, den die Neuseeländer Tangaroa, die Hawaiianer Kanaroa, die Tonganer und Samoauer Tangaloa, die Georgs- und Gesellschafts-Insulaner Taaroa nennen. Diejenigen Forscher der Religionswissenschaft, welche den Polytheismus nur für die Missentwicklung einer ursprünglichen Idee von göttlicher Einheit halten, die denselben trotz aller Entstellung immer

[1] *Prescott*, „*Mexico*", book 1, ch. VI; *Sahagun*, „*Hist. de Nueva España*", lib. VI, bei *Kingsborough*, vol. V; *Waitz*, Bd. IV, p. 126; *J. G. Müller*, p. 621, etc.



noch durchdringt, können diese Gottheit der Südsee-Inseln als die geeignetste Illustration aus der wilden Cultur für ihre Ansicht anführen. Taaroa, sagt Moerenhout, ist ihre höchste oder vielmehr ihre einzige Gottheit; denn alle anderen scheinen, wie auch in anderen bekannten polytheistischen Systemen, kaum mehr als wahrnehmbare Gestalten und Bilder der unendlichen Attribute zu sein, welche in seiner göttlichen Person vereinigt gedacht werden. Als eine einheimische poetische Definition des Schöpfers wird die folgende angegeben: „Er war; Taaroa war sein Name; er wohnte im Leeren. Keine Erde, kein Himmel, keine Menschen. Taaroa ruft, aber Nichts antwortet; und allein existirend, wurde er das Weltall. Die Pfähle sind Taaroa; die Felsen sind Taaroa; die Sandbänke sind Taaroa; so hat er sich selbst genannt.“ Nach Ellis wird Taaroa auf den Leeward-Inseln als der ewige, elternlose, ungeschaffene Schöpfer gedacht, der allein im höchsten Himmel wohnt, dessen körperliche Gestalt kein Sterblicher sehen kann, der in Zwischenräumen von unendlicher Dauer seinen Leib oder seine Hülle abwirft und sich wieder erneuert. Er war es, der Hina als seine Tochter erschuf, und mit ihrer Hülfe bildete er den Himmel, die Erde und das Meer. Er gründete die Welt auf einem festen Felsen, den er mit der ganzen Schöpfung durch seine unsichtbare Macht erhält. Dann schuf er die Klassen der niederen Gottheiten, welche Meer und Land und Luft beherrschen, Krieg und Frieden lenken, über Naturvorgängen und Ackerwirthschaft, Canoebau, Dachdecken und Diebstahl wachen. Auf den Windwards-Inseln herrscht die Version, dass Taaroas Weib der Felsen, der Grundstein aller Dinge gewesen sei und die Erde und das Meer geboren habe. Glücklicherweise ist uns für das Verständniss dieser Mythe der Name von Taaroa's Frau, mit der er die niederen Gottheiten zeugte, aus Capitain Cooks Zeiten von Tahiti aufbewahrt. Sie war ein Felsen mit Namen Papa, und ihr Name lässt offenbar auf ihre Identität mit Papa, der Erde schliessen, mit dem Weibe des Rangi, des Himmels in der neuseeländischen Mythe, welche Himmel und Erde als die beiden grossen Ureltern betrachtet. Wenn diese Folgerung richtig ist, so scheint danach Taaroa der Schöpfer keine Personification einer alten theistischen Idee, sondern einfach der göttliche persönliche Himmel zu sein, der sich im Laufe der Zeit in die höchste Himmelsgottheit umgestaltete. Wenn also Turner die samoanischen Mythen von Tangaloa aufführt, der vom Himmel aus das Hervortreten des Festlandes aus den Tiefen des Meeres leitet

oder Steine von oben herabwirft, welche jetzt Inseln darstellen, so bezeichnet der klassische Name, den er ihm beilegt, sehr treffend seine Natur und seinen mythischen Ursprung — er nennt ihn Tangaloa, den polynesischen Jupiter. Doch finden wir in einem Inseldistrict wie im anderen den Namen des mächtigen himmlischen Schöpfers auch auf andere und niedrigere mythische Wesen übertragen. Auf Tahiti findet die Idee der Manenverehrung nicht nur auf die geringeren Gottheiten, sondern auch auf Taaroa den Schöpfer selber Anwendung, der von manchen nur für einen nach dem Tode vergöttlichten Menschen gehalten wurde. In der neuseeländischen Mythologie figurirt Tangaroa einerseits als Meergott und Vater der Fische und Reptilien, andererseits als der boshafte göttliche Thürlauscher, der die Geheimnisse verräth. Auf Tonga war Tangaloa der Gott der Handwerker und der Künste, und seine Priester waren Zimmerleute; er war es, der auf den Fischfang ging und dabei die Tonga-Inseln vom Boden des Meeres heraufzog. Hier entspricht er dem Gotte Maui, und man findet in der That, dass Tangaroa und Maui in Polynesien bis zu vollkommener Uebereinstimmung mit einander verschmelzen. Es ist zwar weder leicht noch sicher, die proteusartigen Gestalten der Südsee-Mythologie auf einen festen Ursprung zurückzuführen, aber im Ganzen scheinen die einheimischen Mythen dazu bestimmt, kosmische Ideen zu verkörpern, und wie die Idee der Sonne in Maui überwiegt, so die Idee des Himmels in Taaroa [1]). Auf den Fidschi-Inseln, deren einheimische Mythologie im Ganzen von derjenigen des eigentlichen Polynesiens abweicht, nimmt eine sonderbare Gestalt die höchste Stelle unter den Göttern ein. Ihr Name ist Ndengei, ihr Gefäss die Schlange, einige Traditionen stellen sie mit einem Schlangenkopf und Schlangenleib und im Uebrigen von Stein dar. Dieser Gott verbringt eine eintönige Existenz in seiner düsteren Höhle, wo er weder Erregung noch Leidenschaft fühlt, noch irgend ein Verlangen, sondern nur Hunger empfindet; er nimmt kein Interesse an irgend Jemand ausser Uto, seinem Diener, und giebt kein Lebenszeichen von sich, ausser dass er isst, seinem Priester antwortet und sich abwechselnd bald

[1]) *Moerenhout*, „*Voy. aux Iles du Grand Océan*“, vol. I, pp. 419, 437; *Ellis*, „*Polyn. Res.*“, vol. I, p. 321 etc.; *J. R. Forster*, „*Voyage round the World*“, pp. 540, 567; *Grey*, „*Polyn. Myth.*“, p. 6; *Taylor*, „*New Zealand*“, p. 118; siehe oben, Bd. I, p. 316; *Turner*, „*Polynesia*“, p. 244; *Mariner*, „*Tonga Isl.*“, vol. II, pp. 116, 121; *Schirren*, „*Wandersagen der Neuseeländer*“, pp. 68, 89.



auf die eine, bald auf die andere Seite legt. Kein Wunder, dass Ndengei weniger als die meisten niederen Götter verehrt wird. Die Eingeborenen haben sogar ein komisches Lied auf ihn gemacht, worin er mit seinem Diener Uto redet, der bei der Mahlzeit zu Rakiraki gewesen ist, wo Ndengei seinen Tempel hat und besondere Verehrung empfängt:

Ndengei: „Warst Du heute bei der Speisevertheilung?“

Uto: „Ja; und Schildkröten bildeten einen Theil davon; aber nur die Unterschale wurde uns Beiden zugewiesen.“

Ndengei: „Wahrhaftig, Uto! Das ist sehr schlimm. Wie kommt das? Wir erschufen sie zu Menschen, setzten sie auf die Erde, gaben ihnen Nahrung, und doch weisen sie uns nur die Unterschale zu. Uto, wie kommt das?[1])“

Die einheimische Religion von Afrika, einem Lande, wo die Lehren von göttlicher Hierarchie und göttlicher Suprematie weite Verbreitung haben, bietet sehr geeignete Zeugnisse für das uns vorliegende Problem dar. Die Fähigkeit des Systems der Manenverehrung, sich in dieser Richtung weiter auszudehnen, lässt sich aus den religiösen Speculationen der Sulus beurtheilen, in denen wir verfolgen können, wie der erste Mensch, der Ururalte, Unkulunkulu, mit der idealen Gestalt des Schöpfers, Donnerers und Himmelsgottes verschmilzt[2]). Wenn wir eine Reihe von Berichten untersuchen, welche die Lehren der westafrikanischen Rassen von den Hottentotten im Süden bis zu den Berbern im Norden illustriren, so können wir daraus den wohlbegründeten Schluss ziehen, dass ihre Vorstellungen, mögen sie auch durch den Verkehr mit Fremden beeinflusst worden sein, nichtsdestoweniger zum grössten Theile auf einheimischen Ideen von einem persönlichem Himmel beruhen[3]). Ob sie sich denken, dass der höchste Gott das Universum thätig durchdringe und beherrsche, oder dass er, von seiner Schöpfung zurückgezogen, es den niederen Geistern überlasse, seinen Willen auszuführen, stets ist er für ihre Vorstellung der himmlische Herrscher, der Himmelsgott. Zahlreiche Beispiele lassen sich dafür anführen, deren jedes in seiner Weise eine reiche Fülle von Belehrung bietet. Bei den Negern der Goldküste scheint sich die Hinneigung zur theistischen Religion hauptsächlich aus der Idee

[1]) *Williams*, „*Fiji*“, vol. I, p. 217.

[2]) *Callaway*, „*Rel. of Amazulu*“, part I. Siehe vorher, pp. 116, 313.

[3]) Siehe besonders *Waitz*, Bd. II, p. 167 etc.; *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*“, pp. 209, 387; *Bosman*, „*Mungo Park*“, etc. Vergl. *Ellis*, „*Madagascar*“, vol. I, p. 390.

des Nyongmo, des persönlichen Himmels, entwickelt zu haben; die ihn belebende persönliche Gottheit, der weitgewölbte regengebende, lichtaussendende Himmel, der war, ist und sein wird, ist für sie das höchste Wesen. Der Himmel ist Nyongmos Geschöpf, die Wolken sind sein Schleier, die Sterne die Zierden seines Angesichts. Als Schöpfer aller Dinge und ihrer Beseelungen, deren Haupt und Aeltester er ist, sitzt er in majestätischer Ruhe, umgeben von seinen Kindern, den Wongs, den Geistern der Luft, die ihm dienen und ihn auf Erden vertreten. Obgleich die Anbetung der Menschen zum grössten Theile diesen letzteren gilt, so wird doch auch dem Nyongmo, dem Aeltesten, dem Höchsten, Verehrung gebracht. Man sieht's ja täglich, sagte ein Fetischmann, wie durch den von Nyongmo gesandten Regen und Sonnenschein das Gras, das Korn, der Baum entsteht, wie sollte er nicht der Schöpfer sein? Ferner ist der mächtige Himmelsgott, weit vom Menschen entfernt und nur selten dazu veranlasst, in die irdischen Angelegenheiten einzugreifen, der Typus, nach dem auch die Guineaneger ihre Vorstellung von einer höchsten Gottheit gebildet haben dürften, welche die Aufsicht über die Welt den geringeren und den bösen Geistern überlässt[1]). Die Religion eines anderen Distriktes scheint deutlich die Ideenverbindung darzuthun, durch welche sich eine solche Vorstellung ausgebildet haben mag. Bei den Kimbundas von Congo ist Suku-Vakange das höchste Wesen. Er nimmt wenig Antheil an der Menschheit und überlässt die wirkliche Regierung der Welt den guten und bösen Kilulus oder Geistern, in deren Reihen auch die Seelen der Menschen nach dem Tode übergehen. Da nun aber mehr böse Plagegeister als gute Geister, welche den lebenden Menschen wohlwollen, vorhanden sind, so würde das menschliche Elend unerträglich sein, wenn nicht von Zeit zu Zeit Suku-Vakange, erzürnt über die Schlechtigkeit der bösen Geister, sie durch seinen Donner erschreckte und die Widerspänstigen mit seinen Donnerkeilen bestrafte. Dann kehrt er in seine Ruhe zurück und überlässt den Kilulus von Neuem die Herrschaft[2]). Diese Gottheit, die ruhig und indifferent bleibt, ausser wenn ihr Zorn in Sturm ausbricht, wer ist sie anders, können wir wohl fragen, als

---

[1]) *Steinhauser*, „*Religion des Negers*“ in „*Mag. der Miss.*“, Basel 1856, No. 2, p. 128; *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*“, pp. 92, 209; *Römer*, „*Guinea*“, p. 42. Siehe auch *Waitz*, Bd. II. pp. 171, 419.

[2]) *Magyar*, „*Reisen in Südafrika*“, pp. 125, 335.

der Himmel selbst? Die Beziehung der höchsten Gottheit zu den niederen Gottheiten des Polytheismus ist aus folgender Stelle deutlich erkennbar, in der ein amerikanischer Missionar bei den Jorubas das Verhältniss Olorungs, des Herrn des Himmels, zu den ihm untergeordneten Gottheiten (Orisas) beschreibt, von denen die hauptsächlichsten der androgyne Obatala, der die zeugende Kraft der Natur darstellt, und Schango, der Donnergott, sind. „Die in Joruba herrschende Götterlehre scheint durch Analogie aus den Formen und Gebräuchen der bürgerlichen Regierung abgeleitet zu sein. Es giebt nur Einen König im Volke, und ebenso auch nur Einen Gott, der über das Universum herrscht. Wer ein Anliegen an den König hat, nähert sich ihm durch Vermittlung seiner Diener, Höflinge und Edelleute; er gewinnt den Höfling, an den er sich wendet, durch gute Worte und Geschenke. In gleicher Weise kann sich Niemand Gott direct nähern; sondern der Allmächtige selbst, sagen sie, hat verschiedene Arten von Orisas eingesetzt, welche die Fürsprecher und Mittler zwischen ihm und dem Menschengeschlechte sind. Gott bringt man keine Opfer, weil er Nichts bedarf; aber die Orisas, die den Menschen sehr ähnlich sind, werden durch Geschenke an Schafen, Tauben und anderen Dingen erfreut. Die Menschen suchen den Orisa oder Vermittler geneigt zu machen, damit er ihnen Glück verleihe, nicht durch seine eigene Macht, sondern durch die Macht Gottes“[1]).

Tief in der Naturverehrung eingewurzelt, treten die Lehren von der Oberhoheit der Sonne und des Himmels beide auch in den einheimischen Religionen von Asien wieder hervor. Bei den rohen eingeborenen Stämmen Indiens nimmt die göttliche Sonne einen ziemlich bestimmten Vorrang ein. Obgleich eine Sekte der Khonds von Orissa ihre Verehrung besonders an Tari Pennu, die Erdgöttin, richtet, so stimmt sie doch theoretisch mit der Sekte überein, welche Bura Pennu oder Bella Pennu, den Licht- oder Sonnengott, anbetet, indem sie ihm die Suprematie über die Manengötter und Naturgötter und über alle geistigen Mächte zuschreibt[2]). Bei den Kolstämmen von Bengalen besitzt die wohlthätige höchste Gottheit, Sing-bonga, der Sonnengott, die anerkannte Oberherrschaft über alle Klassen von Gottheiten. Seine Autorität ist so real, dass man ihn um Hülfe anruft, wenn die Bitte bei den geringeren Gottheiten

[1]) *Bowen*, „*Grand Dic. of Yoruba*“, p. XVI in „*Smithsonian Contrib.*“, vol. I.
[2]) *Macpherson*, „*India*“, p. 84, etc.

ohne Erfolg geblieben ist; bei den Santalern dagegen ist sein Cultus so sehr in den Hintergrund getreten, dass er in Wirklichkeit weniger Verehrung als die ihm untergeordneten böswilligen Wesen geniesst und kaum mehr als nominelle Ehren und ein gelegentliches Opfermahl empfängt [1]). Dies sind rohe Stämme, die, so weit wir wissen, auch niemals auf einer höheren Stufe gestanden haben. Aber auch die Japanesen, eine verhältnissmässig civilisirte Nation, gehören zu jenen für den Culturforscher so lehrreichen Völkern, wegen des starren Conservativismus, mit dem sie die Religion ihres früheren barbarischen Zustandes durch traditionelle Verehrung und staatliche Autorität geheiligt und aufrecht erhalten haben. Dies ist die Kami-Religion, die Geisterreligion, der uralte Glaube an göttliche Manen der Vorfahren, Naturgeister und polytheistische Gottheiten, welcher noch heute neben dem importirten Buddhismus und Confucianismus seine anerkannte Stellung behauptet. In diesem alten Glaubenssysteme ist der Sonnengott der höchste. Er ist „Ama-terasu oho Kami“, „der himmelerleuchtende grosse Geist“. Unter ihm stehen alle geringeren Kamis oder Geister, durch welche, als Vermittler, Wächter und Beschützer, ihm von den Menschen Verehrung erwiesen wird. Die Nachkommenschaft des Sonnengottes ist, wie in Peru, die königliche Familie, und sein Geist beseelt den regierenden Herrscher, den Sohn des Himmels. Kempfer zeigte in seiner „Geschichte von Japan“, die schon zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts geschrieben ist, wie unbedingt man den göttlichen Tensio Dai Sin als den Beherrscher der geringeren Mächte betrachtete, indem er des zehnten Monats der Japanesen Erwähnung thut, den sie den „gottlosen Monat“ nennen, weil sie glauben, dass dann die geringeren Götter ihre Tempel verlassen, um dem himmlischen Dairi ihre jährliche Huldigung darzubringen. Er beschreibt ferner einen zu seiner Zeit berühmten japanesischen Wallfahrtsort, Ysse, die Heimat des Tensio Dai Sin. Dort konnte man in einem kleinen Hügel in der Nähe des Meeres die enge Höhle sehen, in der er sich versteckte, als er die Welt, die Sonne und die Sterne ihres Lichtes beraubt hatte, um zu zeigen, dass er selbst der Herr des Lichtes und der höchste von allen Göttern sei. In seinem kleinen alten Tempel dicht daneben sind rings an den Wänden Stücke von zerschnittenem weissen Papier, Symbole der Reinheit, zu sehen,

[1]) *Dalton*, „*Kols*“, in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. VI, p. 32; *Hunter*, „*Rural Bengal*“, p. 184.

und in der Mitte befindet sich Nichts als ein glänzender Metallspiegel, das Emblem des allessehenden Auges dieses grossen Gottes [1]).

In der langen Reihe der tatarischen Rassen kommt der Typus der höchsten Himmelsgottheit ebenfalls in hervorragender Weise zum Vorschein. Als Naturverehrer im extremsten Sinne des Worts glaubten diese rohen Stämme, dass ihre Geister und Elfen und Dämonen und die grossen Mächte der Erde und der Luft, wie die Menschen selber in der Gewalt des göttlichen Himmels, des Allmächtigen und Allumfassenden ständen. Wenn wir verfolgen, wie die Idee des Samojeden von Num, dem persönlichen Himmel, in unbestimmte Vorstellungen von einer allesdurchdringenden Gottheit übergeht; wenn wir bei den Tungusen sehen, wie Boa, der Himmelsgott, unsichtbar aber allwissend, gütig aber indifferent, die Aufsicht über seine Welt unter geringere Mächte wie Sonne und Mond, Erde und Feuer vertheilt hat; wenn wir die Bedeutung des mongolischen Tengri untersuchen, der vom Himmel in einen Himmelsgott, und von da in einen Gott oder Geist im Allgemeinen verschwimmt; wenn wir die Berichte über die Himmelsverehrung bei den alten Türken und Hiong-nu durchforschen; wenn wir die Oberhoheit des Tiermes, des Donnerers, bei den Lappen mit der des Jumala und Ukko, des Himmelsgottes und himmlischen Grossvaters, der Finnen vergleichen — so scheinen alle diese Zeugnisse ebenso viele Belege für das Castrén'sche Argument darzubieten, dass die Lehre von dem göttlichen Himmel den ersten turanischen Vorstellungen nicht nur von einem Himmelsgotte, sondern von einer höchsten Gottheit überhaupt zu Grunde lag, einer Gottheit, die in der späteren Zeit der Bekehrung zum Christenthum mit dem christlichen Gotte verschmolz [2]). Hier haben wir zugleich wieder den Vortheil, bei einer cultivirten Rasse das Ueberleben der Religion einer roheren Vorzeit studiren zu können, die noch jetzt durch staatliche Autorität aufrecht erhalten wird. Die Staatsreligion von China besteht ihrer herrschenden Lehre nach in der Verehrung Tiens, des Himmels, der mit Schang-ti, dem Oberkaiser identificirt wird, und dem zunächst Tu, die Erde, steht; unter ihnen dagegen werden die grossen

---

[1]) *Siebold*, „*Nippon*", part V, p. 9; *Kempfer*, „*Japan*", ch. XI in *Pinkerton*, vol. VII; *Wuttke*, „*Gesch. des Heidenthums*", Thl. II, p. 220.

[2]) *Castrén*, „*Finn. Myth.*", p. 1 etc.; *Klemm*, „*Cultur-Gesch.*", Bd. III, p. 101; „*Samoiedia*" in *Pinkerton*, vol. I, p. 531; *Georgi*, „*Reise im Russ. Reiche*", Bd. I, p. 275.



Naturgeister und die Vorfahren verehrt. Es ist möglich, dass dieser Glaube, wie Prof. Max Müller meint, ethnologisch und sogar linguistisch ein Theil und Bruchstück der allgemeinen Himmelsverehrung der turanischen Stämme von Sibirien ist. Auf jeden Fall stimmt er mit derselben in seiner Grundidee, in der Anbetung des höchsten Himmels, überein. Dr. Legge schreibt dem Confucius die Neigung zu, in seinem Religionssystem an die Stelle des der ältereren Religion bekannten und in älteren Büchern gebrauchten Schang-ti, der persönlichen herrschenden Gottheit, den Namen des Tien, des Himmels, zu setzen. Aber es scheint vielmehr, dass der Weise in Wirklichkeit nur die Traditionen des alten Glaubens aufrecht erhielt, in Uebereinstimmung mit seinem sonstigen Charakter, auf den er stolz war, nämlich den eines Uebertragers und nicht eines Neubilders, eines Bewahrers der alten Weisheit und nicht eines neuen Offenbarers. Dies steht auch mit dem gewöhnlichen Verlauf der theologischen Entwicklung in Einklang, dass in der roheren mythologischen Religion der göttliche Himmel über die niederen Geister der Welt herrscht, ehe dieser kindliche und poetische Glaube in die mehr politische Vorstellung von einem himmlischen Kaiser übergeht. Wie Plath treffend bemerkt: „Dass Alles in der Natur von Geistern belebt ist, dass alle diese einer Ordnung folgen, gehört zum chinesischen System. Wie der Chinese sich kein chinesisches Reich bloss mit einem Kaiser, ohne die Schaar der Vasallenfürsten und Beamten denken konnte, ebensowenig den oberen Kaiser ohne die Schaar der Geister.“ In ihrer weiteren Entwicklung durchdringt die Idee von dem höchsten Himmel die ganze chinesische Philosophie und Moral als allgemeiner Ausdruck für Schicksal, Befehl, Gesetz. „Des Himmels Anordnung ist die Natur.“ — „Der Weise harrt bereitwillig auf den Befehl des Himmels.“ — „Der Mensch muss zuerst sein Theil thun; wenn er Alles gethan hat, dann kann er erwarten, dass der Himmel es vollende.“ — „Alle Beamten des Staats sind Arbeiter des Himmels und seine Repräsentanten.“ „Der Himmel, wie spricht er? Die vier Jahreszeiten haben ihren Fortgang, die hundert Dinge entstehen, was redet er (weiter)?“ — „Nein, der Himmel redet nicht, durch den Zusammenhang der Begebenheiten giebt er sich zu erkennen, nichts weiter“[2]).

Diese abgerissenen Bruchstücke aus der alten chinesischen

[1]) *Plath*, „*Rel. der Alten Chinesen*“, Thl. I, p. 18 etc. Siehe *Max Müller*,



Literatur berühren das Ohr des Europäers mit bekanntem und leichtverständlichem Klange, denn die religiösen Ideen unserer arischen Rasse haben sich in der That aus derselben Quelle und in der nämlichen Richtung entwickelt. Der samojedische und tungusische Himmelsgott findet in dem Dyu, Himmel, der vedischen Hymnen sein Analogon. Einst als Himmel, und zwar als personificirter Himmel aufgefasst, bildete sich dieser Zeus in dem Geiste der griechischen Dichter und Philosophen zu einer weit umfassenderen Bedeutung als der des blossen Himmels aus, man erhob ihn zu „jenem Begriffe, der an Erhabenheit, Glanz und Unendlichkeit alles Uebrige ebensosehr übersteigt, wie der leuchtende blaue Himmel alle anderen auf Erden sichtbaren Dinge überstrahlt.“ Auf der niederen Stufe der mythischen Religion vollführten die alten Griechen die ideale Umgestaltung der göttlichen Welt in eine monarchische Staatsverfassung nach demselben einfachen Plane, der uns bei Barbaren wie den Kols von Tschota-Nagpur oder den Gallas von Abyssinien entgegentritt; Zeus ist König über die olympischen Götter, und diesen sind wieder die zahlreichen Klassen der Halbgötter, Heroen, Dämonen, Nymphen und Geister untergeordnet. Auf einer höheren Stufe der theologischen Speculation allerdings wurden erhabenere Ideen von einem Universalwesen und einer Universal ursache, von einem Natur- und Moralgesetz unter dem Namen des Zeus personificirt. In directem Zusammenhange aber mit der historischen Entwicklung behauptet sich der klassische Himmelscultus noch heute unter uns in Gesang und Schauspiel, in jenem wunderlichsten aller wunderlichen Ueberlebsel, in der Scheinreligion der italienischen Oper, die noch immer, wo es der künstlerische Zweck erfordert, ihre Gebete an den göttlichen Cielo richtet. Sogar in unserer täglichen Unterhaltung rufen Ausdrücke des Gesprächs dem Ethnographen die Züge der entferntesten religiösen Entwicklungsstadien ins Gedächtniss zurück. In der Sprache giebt, verhütet und segnet der Himmel noch immer, wie er es vormals in Wirklichkeit that.

So ausgedehnt und schwierig die Untersuchung der vollen Bedeutung und der Geschichte der Lehre von einer göttlichen Suprematie bei den höheren Nationen auch ist, so lassen sich doch wenigstens einige hülfreiche Fäden entdecken, welche den Forscher

„*Lectures on Science of Religion*“, No. III in „*Fraser's Mag.*“, 1870; *Legge*, „*Confucius*“, p. 100.

zu leiten vermögen. Die Lehre von mächtigen Naturgeistern, welche Himmel und Erde und Meer bewohnen und beherrschen, scheint sich in Asien in der That bis zu Ideen zu erweitern, wie die von Mahâtman, dem Grossen Geiste, von Paramâtman, dem Höchsten Geiste, der in Brahma, der allesdurchdringenden Weltseele, Persönlichkeit annimmt[1]) — in Europa bis zu philosophischen Vorstellungen, die in Kepler's grossartigem Ausspruch ihren typischen Ausdruck finden, dass das Universum ein harmonisches Ganze, und Gott die Seele desselben sei. Comte macht einmal eine Bemerkung, die auf diesen Gang der speculativen Theologie ein helles Licht wirft; er erklärt, dass die Vorstellung von einer Weltseele bei den Alten, die Meinung, dass die Erde ein ungeheures lebendes Wesen sei, und endlich der unklare Pantheismus, der sich bei deutschen Philosophen zu solcher Reife entwickelt hat — dass dies Alles nur ein verallgemeinerter und in ein System gebrachter Fetischismus sei[2]). Der Polytheismus, der bei seiner unauflöslichen Verwirrung der Personen und Functionen der grossen Gottheiten doch die Herrschaft über die Welt einem höchsten Wesen zuschreibt, welches die Attribute mehrerer solcher kleinerer Gottheiten in sich vereinigt, strebt ebenfalls der Lehre von einer fundamentalen Einheit zu. Max Müller hat in einer Vorlesung über den Veda dieser Lehre von der göttlichen Einheit in der Verschiedenheit den Namen Kathenotheismus gegeben; derselbe zeigt sich besonders in den folgenden sehr instructiven Zeilen: —

„Indram Mitram Varunam Agnim âhur atho
„divyah sa suparno Garutmân:
„Ekam sad viprâ bahudha vadanti Agnim
„Yamam Mâtariçvânam âhuh."

„Sie nennen ihn Indra, Mitra, Varuna, Agni; dann ist er der schönbeschwingte himmlische Garutmat: Das, was nur Eines ist, nennen die Weisen auf verschiedene Art; sie nennen es Agni, Yama, Mâtariçvan"[3]).

Die Gestalt der höchsten Gottheit, möge sie Himmelsgott, Sonnengott, Grosser Geist heissen, welche schon im Glauben der Wilden die Form und Funktion eines göttlichen Herrschers der Welt anzunehmen beginnt, repräsentirt eine Vorstellung, deren Entwicklung

---

[1]) Siehe *Colebrooke*, „*Essays*", vol. II; *Wuttke*, „*Heidenthum*", Thl. I, p. 254; *Ward*, „*Hindoos*", vol. I, p. XXI, vol. II, p. 1.

[2]) *Comte*, „*Philosophie Positive*".

[3]) „*Rig-Veda*", I, 164, 46; *Max Müller*, „*Chips*", vol. I, pp. 27, 241.

und Definition das lange Werk der systematischen Theologie ist. So steht bei den Griechen Zeus als der Höchste, der Grösste, der Beste da, „der war und ist und sein wird", „der Anfang und das Haupt aller Dinge", „der über alle Sterblichen und Unsterblichen herrscht", „Zeus, der Gott der Götter"[1]. Dieselbe Stellung nimmt im persischen Glauben Ahura Mazda ein, zu dessen zweiundsiebzig Namen, um seine Macht zu bezeichnen, auch die folgenden gehören: Schöpfer, Beschützer, Ernährer, Heiligster, Himmlischer, Heilender, Priester, Reinster, Majestätischster, Allwissendster, am meisten nach seinem Willen Herrschender[2]. Es mag auch etwas Wahres an der Behauptung sein, dass der Mittelpunkt der esoterischen Religion des alten Aegyptens in der Lehre von einer göttlichen Einheit lag, die sich durch die heterogene Menge der Volksgottheiten offenbarte[3]. Dagegen dürfte es eine hoffnungslose Aufgabe sein, die verwickelten Persönlichkeiten des Baal, Bel und Moloch zu entwirren, und kein Alterthumsforscher wird je vollständig das Räthsel lösen, in wie weit der Name des El in seiner weiten Ausbreitung unter den semitischen Nationen mit einer Lehre von göttlicher Suprematie in Verbindung stand[4]. Die grossen syrophönizischen Königreiche und Religionen sind längst in Dunkelheit versunken, und nur antiquarische Ueberreste legen noch Zeugniss ab von ihrer einstigen Macht. Weit verschieden hat sich die Geschichte ihrer jüdischen Verwandten entwickelt, die noch jetzt fest zu ihrer alten Nationalität stehen, die bis auf den heutigen Tag ihre patriarchalische Religion aufrecht erhalten, inmitten von Nationen, welche aus dem Bekenntniss Israels den Glauben an einen höchsten allmächtigen Gott aufgenommen haben, der im Anfang Himmel und Erde schuf, dessen Thron vor Alters errichtet ist, der da währt von Ewigkeit zu Ewigkeit.

Ehe wir diese Untersuchungen zum Abschluss bringen, wird es gut sein, in Kürze die Gründe anzuführen, weshalb wir den Animismus der modernen Wilden so behandelt haben, als ob er mehr oder weniger den Animismus längst vergangener uralter Rassen des Menschengeschlechts repräsentire. Der wilde Animis-

[1] *Welcker*, *„Griech. Götterlehre"*, pp. 143, 175.
[2] *Avesta*, übers. von *Spiegel*, *„Ormazd Yasht"*, 12.
[3] *Wilkinson*, *„Ancient Egypt"*, vol. IV, ch. XII; *Bunsen*, *„Egypt"*, vol. IV, p. 325.
[4] *Movers*, *„Phönizier"*, Bd. I, p. 169, etc. Siehe *Max Müller*, Lecture III, l. c.

mus gründet sich auf eine Lehre von den Seelen, deren Umfang ihre Grenzen innerhalb der cultivirten Welt weit überschreitet; er dehnt sich von da zu einer noch umfassenderen Lehre von geistigen Wesen aus, welche das Weltall in allen seinen Theilen beleben und beherrschen, und wird so zu einer Theorie von persönlichen Ursachen aller Dinge, die sich im weiteren Verlauf zu einer allgemeinen Philosophie des Menschen und der Natur ausbildet. Als solcher kann er folgerichtig als das directe Product der natürlichen Religion betrachtet werden, in dem Sinne, wie sie Wilkins definirt: Ich nenne das natürliche Religion, was die Menschen wissen können, und wozu sie genöthigt werden aus den blossen Principien der Vernunft, unterstützt durch Ueberlegung und Erfahrung, aber ohne die Hülfe der Offenbarung in Anspruch zu nehmen[1]). Es wird kaum von Theologen, die mit den Religionen der wilden Stämme vertraut sind, behauptet werden, dass dieselben directe oder nahezu directe Producte der Offenbarung sind, denn die Theologie unserer Zeit hat die einzelnen Punkte der wilden Religionen in so weitem Umfange verworfen oder umgeändert, dass kaum einer von ihnen intakt geblieben ist. Der eigentliche Kern des Problems liegt vielmehr in der Frage, ob der wilde Animismus eine ursprüngliche Bildung ist, die der niederen Cultur angehört, oder ob er, ganz oder zum Theil, aus Glaubenssätzen besteht, die in einer höheren Cultur ihren Ursprung haben und durch Uebertragung oder Entartung auf die niedere übergegangen sind. Die erste Alternative ist zwar nicht bis zur vollsten Evidenz erwiesen, sie scheint aber hinlänglich sicher und fest begründet, zumal kein gegentheiliges Zeugniss ihr auch nur annähernd an Stärke gleich kommt. Der Animismus der niederen Stämme, der nur auf sich selbst beruht und seine Stütze nur in sich selbst hat, der sich stets in enger Berührung mit jenem directen Zeugniss der Sinne erhält, auf welches er offenbar ursprünglich gegründet ist, bildet ein System, dessen Existenz unter den Menschen

---

[1]) Citirt in *Johnson's Dictionary*. Der Ausdruck „Natürliche Religion" wird in verschiedenen und sogar widersprechenden Bedeutungen gebraucht. So bezeichnet *Butler* in seiner „*Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*" mit „natürlicher Religion" ein ursprüngliches System, von dem er ausdrücklich sagt, dass es nicht durch Vernunfthätigkeit ausgebildet, sondern zuerst durch göttliche Offenbarung den Menschen gelehrt worden sei. Dieses System, dessen Hauptsätze der Glaube an Einen Gott als den Schöpfer und geistigen Lenker der Welt, sowie der Glaube an eine künftige Vergeltung sind, weicht von den thatsächlichen Religionen der niederen Rassen im höchsten Grade ab.

ganz erklärlich sein würde, auch wenn sie sich niemals über das Niveau der Wildheit erhoben hätten. Es scheint nun aber nicht, dass der Animismus der höheren Nationen in einem ebenso directen und vollkommenen Zusammenhange mit ihrer Geistesverfassung steht. Er ist keineswegs so streng auf Lehren beschränkt, welche sich aus der einfachen Betrachtung der Natur ergeben. Die Lehren des niederen Animismus erscheinen vielmehr auf den höheren Stufen oft mehr und mehr modificirt und mit einer fortgeschrittneren intellectuellen Bildung in Einklang gesetzt, indem sie sich zugleich den Schranken einer strengeren Wissenschaft und den Bedürfnissen eines höheren Glaubens anpassen; im höheren Animismus erhalten sich jene Lehren Hand in Hand mit anderen speciellen Glaubenssätzen, von denen die Religion der niederen Rassen kaum einen Keim aufweist. Wenn wir den historischen Verlauf der animistischen Denkweise von Stufe zu Stufe verfolgen, so werden die ungeheuren Veränderungen wie die ebenso grosse Beständigkeit derselben gleich lehrreich für unsere Betrachtung. Der wilde Animismus scheint sowohl durch das was er hat als durch das was ihm fehlt, das älteste System darzustellen, mit welchem vor langen Zeiten die Erziehung des Menschengeschlechts begann. Besonders verdient noch hervorgehoben zu werden, dass verschiedene Glaubenslehren und Gebräuche, welche im niederen Animismus auf so festem Grund und Boden stehen, als ob sie dort erwachsen wären, im höheren Animismus mehr den Ungebildeten als den Philosophen angehören, dass sie mehr Ueberreste aus der Vergangenheit als Producte ihres Zeitalters sind, kurz, dass sie aus einer vollen lebenskräftigen Existenz zu blossen Ueberlebseln herabgesunken sind. So kommt es, dass die Religion der Wilden häufig Lehren und Riten eines civilisirteren Glaubens zu erklären vermag, während das Gegentheil weit weniger oft der Fall ist. Dieses Sachverhältniss scheint sowohl von historischer als auch von praktischer Wichtigkeit zu sein. Nach der Entartungstheorie würden wir erwarten, bei den Wilden Glaubenslehren und Gebräuche anzutreffen, welche nur als abgerissene Ueberreste einer früheren höheren Civilisation verständlich sind. Die Entwicklungstheorie dagegen lässt erwarten, dass sich bei civilisirten Menschen noch Glaubenslehren und Gebräuche erhalten haben, welche einzig in weniger cultivirten socialen Verhältnissen eine vernünftige Bedeutung besassen. So weit nun das Studium der Ueberlebsel eine Entscheidung zwischen diesen beiden Theorien möglich macht, scheint in der That dasjenige, was in

der niederen Cultur ein verständlicher religiöser Glaube ist, sich häufig als sinnlose Superstition in die höhere Cultur hinein fortzusetzen, und danach dürfte die Entwicklungstheorie in diesem Streite die Oberhand behalten. Noch dazu stimmt dieses Ergebniss mit den Lehren der prähistorischen Archäologie überein. Man kann mit Recht behaupten, dass das Leben der Wilden, welches die längst überwundene Periode der Steinzeit bis auf unsere Tage fortsetzt, den ursprünglichsten uralten geistigen und sittlichen sowohl wie materiellen Zustand des Menschengeschlechts repräsentirt; und wenn dem so ist, so nimmt eine niedere aber allmählich fortschreitende Stufe der animistischen Religion in dem Leben der modernen Wilden dieselbe Stellung ein wie in den ersten Anfängen der Cultur.

Zum Schlusse mögen noch einige Worte der Erklärung ihre Stelle finden, warum gewisse Gegenstände in diese Untersuchung mit aufgenommen, gewisse andere ganz davon ausgeschlossen worden sind. Denjenigen, welche gewohnt sind, theologische Fragen mehr vom Standpunkte der Dogmatik, des Gefühls oder der Ethik als von dem der Ethnographie behandelt zu sehen, wird das hier angewandte Verfahren vielleicht einseitig und darum irreleitend erscheinen. Diese einseitige Behandlung ist indessen nach reiflicher Ueberlegung gewählt worden. So habe ich, obgleich die zuletzt untersuchten Lehren sich nicht nur auf die Entwicklung, sondern ebensosehr auf die factische Wahrheit der Religionssysteme beziehen, dennoch weder die Fähigkeit noch den Willen gefühlt, auf diese grosse Streitfrage mit der Vollständigkeit und Ausführlichkeit, die dazu erforderlich wäre, einzugehen, während andererseits die Erfahrung gezeigt hat, dass es einer der schwersten Irrthümer ist, solche Fragen durch eine gelegentliche absprechende Phrase abzumachen. Der wissenschaftliche Werth von Beschreibungen wilder und barbarischer Religionen, wie sie von Reisenden und besonders von Missionaren aufgezeichnet sind, wird sehr oft durch ihren polemischen Ton und durch die zur Schau getragene Unfehlbarkeit erheblich vermindert, mit der sie ihren Bericht für absolute Wahrheit ausgeben. Es liegt wirklich etwas Rührendes in der Einfalt, mit welcher der kurzsichtige Schulgelehrte die Lehren einer fremden Religion nach dem Widerstreit oder dem Einklange beurtheilt, in dem sie mit seinem eigenen orthodoxen Glauben stehen, und das in Fragen, über welche zwischen den tiefsten und scharfsinnigsten Forschern noch die äusserste Meinungs-

verschiedenheit herrscht. Mir erschien vielmehr die systematische Eintheilung der niederen Religionen als ein dringend nothwendiger Beitrag zu der Geschichte der Religion selbst. Ich habe dieselbe auszuführen versucht, soweit es in meiner Kraft lag, und vermag nun Nichts weiter, als das gewonnene Resultat den Händen anderer Forscher zu überlassen, deren Aufgabe es sein wird, solche Beweisführungen und Untersuchungen in weiterem Umfange durchzuführen. Ferner ist hier mehr die intellectuelle als die Gefühlsseite der Religion in Betracht gezogen worden. Selbst in dem Leben des rohesten Wilden erscheint der religiöse Glaube mit heftiger Gefühlserregung, mit ehrfürchtiger Verehrung, mit ängstlichem Schrecken, mit verzückter Ekstase verbunden, in welcher Sinne und Denkvermögen die gewöhnliche Stufe des täglichen Lebens weit übersteigen, wie viel mehr in Glaubenssystemen, wo den Gläubigen nicht nur eine ebensolche Begeisterung ergreift, sondern wo seine höchsten Gefühle der Liebe und der Hoffnung, der Gerechtigkeit und der Vergeltung, des begeisterten Muthes wie der zarten selbstaufopfernden Hingebung, des unaussprechlichsten Jammers und der überschwenglichsten Glückseligkeit sich mit dem Inhalte der Religion verknüpfen und vermischen. In voller Uebereinstimmung mit dieser Tendenz der religiösen Denkart kann auch die Sprache von Wörtern wie Seele und Geist die rein philosophische Bedeutung fallen lassen und sie in dem mystischen Sinne, den ihnen eine transcendente Gefühlsrichtung beilegt, gebrauchen. Von dieser ganzen Religion, von der Religion der Vision und der Gemüthserregung, ist in der That in den vorliegenden Untersuchungen wenig die Rede gewesen, und selbst dieses Wenige ist mehr bei zufälliger Berührung dieser Seite unseres Gegenstandes als in bestimmter Absicht gesagt worden. Diejenigen, denen die Religion vor Allem religiöses Gefühl bedeutet, mögen daher von meiner Beweisführung sagen, dass ich über die Seele ohne Seele, über spirituale Dinge unspiritual geschrieben habe. Mag es sein; ich acceptire den Vorwurf, nicht als ob ihm eine Rechtfertigung entgegenzustellen wäre, sondern weil er einem reiflich erwogenen Plane Ausdruck verleiht. Unter Umständen wird der wissenschaftliche Fortschritt am meisten gefördert, wenn man bei seinen Untersuchungen eine fest vorgeschriebene Bahn verfolgt, ohne versucht zu werden, nach rechts oder links von dem Hauptgegenstande abzuweichen und auf seitwärts Liegendes überzugreifen, mag es auch in noch so innigem Zusammenhange damit stehen. Der Anatom thut ganz recht, wenn

er den Bau des Körpers behandelt, ohne der Welt von Glück und Elend zu erwähnen, welche davon abhängig ist. Es würde für sehr ungereimt gelten, wenn ein Taktiker einer Arbeit über die Kriegswissenschaft eine Untersuchung voran schicken wollte, wie weit es einem Christen erlaubt sei, Waffen zu tragen und Kriegsdienste zu leisten. Meine Aufgabe war, nicht die Religion in allen ihren Beziehungen zu besprechen, sondern in kurzen Zügen ein Bild der grossen Lehre des Animismus zu entwerfen, wie sich dieselbe in ihren nach meinem Dafürhalten ältesten Formen bei den niederen Rassen der Menschheit darstellt, und wie sie sich in dem Entwicklungsgange des religiösen Bewusstseins von einer Stufe zur andern fortgepflanzt hat.

Die fast vollständige Ausschliessung ethischer Fragen von dieser Untersuchung hat mehr als blosse Zweckmässigkeitsrücksichten zum Grunde; sie beruht auf der Natur des behandelten Gegenstandes selbst. Die Behauptung mag Manchem beunruhigend erscheinen, aber dennoch wird sie durch die Thatsachen gerechtfertigt, dass eine Beziehung der Moralität zur Religion in den ersten Anfängen der Cultur nur in schwachen Spuren oder überhaupt nicht bemerkbar ist. Der Vergleich der wilden mit den civilisirten Religionen führt uns eine tiefgehende Aehnlichkeit in ihrer philosophischen Grundanschauung, aber einen ebenso tiefgehenden Contrast in ihrem praktischen Einflusse auf das menschliche Leben vor Augen. So weit die Religion der Wilden als Repräsentant der natürlichen Religion angesehen werden kann, fällt die sehr verbreitete Idee, dass die sittliche Regierung des Universums ein wesentlicher Glaubenssatz der natürlichen Religion sei, einfach in Nichts zusammen. Der wilde Animismus entbehrt vielmehr fast gänzlich jenes ethische Element, welches dem modernen gebildeten Geiste als die eigentliche Triebfeder der praktischen Religion erscheint. Damit ist nicht gesagt, dass dem Leben der niederen Rassen überhaupt alle Moralität abgehe. Im Gegentheil würde ohne eine Reihe von Sittenvorschriften nicht einmal die Existenz der rohesten Stämme möglich sein; und in der That können die Moralgesetze selbst von wilden Rassen in nicht geringem Maasse als trefflich und lobenswerth gelten. Aber diese Ethik steht auf ihrem eigenen Boden, auf dem Boden der Tradition und der öffentlichen Meinung, und ist verhältnissmässig unabhängig von den animistischen Glaubenssätzen und Riten, welche neben ihr existiren. Der niedere Animismus ist nicht unmoralisch, er ist nur ohne Moral.

Aus diesem einleuchtenden Grunde erschien es wünschenswerth, die Untersuchung des Animismus, soweit es anging, von derjenigen der Ethik getrennt zu halten. Das allgemeine Problem der Beziehung zwischen Moralität und Religion ist überaus schwierig und verwickelt, es erfordert ein ungeheures Material von Zeugnissen und würde daher vortheilhafter im Zusammenhange mit einer Ethnographie der Moral zu besprechen sein. Um ihre gegenwärtige Trennung zu rechtfertigen, wird es genügen, wenn ich allgemein auf jene Berichte über wilde Stämme hinweise, deren Ideen durch den Verkehr mit civilisirteren Völkern wenig beeinflusst worden sind; wir dürfen hier allgemeinen Angaben über Gut und Böse nur wenig Zutrauen schenken, wir müssen uns vielmehr vergewissern, ob sie darunter das verstehen, was Moralphilosophen mit Tugend und Laster, mit Rechtschaffenheit und Schlechtigkeit bezeichnen, oder ob sie damit nur die Vorstellung von persönlichem Vortheil und Nachtheil verbinden. Vielen gilt der wesentliche Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit für eine ausgemachte Sache. Es ist aber eine der grossen Lehren der Geschichte, dass sich einzelne Gebiete auf lange Zeit unabhängig erhalten können, bis endlich die Vereinigung erfolgt. In dem Laufe der Geschichte hat die Religion auf verschiedenen Wegen eine Reihe von grösseren oder geringeren Gegenständen an sich gezogen und ihrem eigentlichen System von aussen angefügt, so das Verbot gewisser Speisen, die Beobachtung besonderer Tage, die Regulirung der Ehe in Bezug auf die Verwandtschaft, die Eintheilung der Gesellschaft in Kasten, die Ordnung der socialen Verhältnisse und der bürgerlichen Regierung. Wenn wir die Religion und ihren praktischen Einfluss auf die menschliche Gesellschaft vom politischen Standpunkte betrachten, so bestanden ihre mächtigsten Wirkungen offenbar in der göttlichen Sanktion der ethischen Gesetze, in der Kräftigung der Moralität durch theologische Satzungen, in der Lehre von einer sittlichen Weltordnung, endlich in der Ersetzung der einfachen „Fortsetzungstheorie“ von einem zukünftigen Leben durch die „Vergeltungstheorie“, welche ein Motiv für sittliches Handeln in der Gegenwart abgab. Aber ein solcher Zusammenhang gehört fast ausschliesslich den Religionen auf höheren Stufen als derjenigen der Wildheit und keineswegs den ältesten und niedrigsten Glaubenssystemen an. Wir gelangen zu einer klaren Erkenntniss, wie viel mehr die Wirkungskraft der Religion von ihrem ethischen Einflusse als von dem reinen philosophischen Dogma abhängig ist, wenn wir uns

erinnern, wie die Einführung des Moralelementes die Religionen der Erde, die bis dahin durch ein und dasselbe animistische Princip geeinigt waren, in zwei grosse Klassen spaltet, in jene niederen Systeme, deren bestes Ergebniss eine rohe und kindliche Naturanschauung ist, und jene höheren Glaubensbekenntnisse, welche auf diesem Boden das Gesetz der Gerechtigkeit und Heiligkeit, die Begeisterung zur Tugend und zur Liebe säen.

Achtzehntes Kapitel.

Riten und Ceremonien.

Religiöse Riten; ihr Zweck praktisch oder symbolisch. — Das Gebet: setzt sich continuirlich von niederen in höhere Culturstufen fort; seine niederen Phasen unethisch; seine höheren ethisch. — Opfer: die ursprüngliche Geschenktheorie geht in die Huldigungstheorie und die Entsagungstheorie über. — Art und Weise, wie die Gottheit das Opfer empfängt. — Materielle Uebertragung an Elemente, Fetischthiere und Priester; Verzehrung der Substanz durch die Gottheit oder des Idol; Blutopfer; Uebertragung durch das Feuer; Weihrauch. — Essentielle Uebertragung; Verzehrung der Essenz, des Geschmacks etc. — Spirituale Uebertragung: Verzehrung oder Uebermittelung der Seele des Opfers. — Motive des Opfernden. — Uebergang der Geschenktheorie in die Huldigungstheorie: unbedeutende und formale Opfer; Opferschmäuse. — Entsagungstheorie: Kinderopfer etc. — Ersatzopfer; ein Theil für das Ganze; niederes Leben für höheres; bildliche Opfer. — Moderne Ueberlebsel des Opfers in Volksaberglauben und Religion. — Fasten, als Mittel zur Erregung ekstatischer Visionen; seine Stellung von der niederen bis zur höheren Cultur. — Gebrauch von Arzneimitteln zur Erregung von Ekstasen. — Herbeiführung von Ohnmachten und Anfällen zu religiösen Zwecken. — Orientation: ihre Beziehung zum Sonnenmythus und zur Sonnenverehrung; Vorschriften über Osten und Westen bei der Beerdigung der Todten, bei der Stellung des Betenden und beim Bau der Tempel. — Reinigung durch Wasser und Feuer; Uebergang von materieller zu symbolischer Reinigung; Verbindung mit besonderen Lebensereignissen; ihr Auftreten bei den niederen Rassen. — Reinigung der Neugeborenen; der Frauen; der durch Blutschuld Befleckten oder der Todten. — Fortdauer auf höheren Stufen der Cultur. — Schluss.

Die religiösen Riten zerfallen theoretisch in zwei Gruppen, obgleich dieselben in der Praxis in einander übergehen. Einestheils sind es expressive und symbolische Verrichtungen, der dramatische Ausdruck einer religiösen Idee, die Geberdensprache der Theologie. Zum anderen Theil sind es Mittel des Verkehrs mit geistigen Wesen und des Einflusses auf dieselben und haben als solche einen ebenso direkt praktischen Endzweck wie irgend ein

chemischer oder mechanischer Process, denn Lehre und Verehrung verhalten sich wie Theorie und Praxis. Das Studium der Ceremonien hat innerhalb der Wissenschaft der Religion seine starken und schwachen Seiten. Auf der einen Seite ist es im Allgemeinen leichter, genaue Berichte über Ceremonien von Augenzeugen zu erhalten, als auch nur annähernd gleich glaubwürdige und deutliche Darstellungen der Lehre selbst zu gewinnen; so dass ein grosser Theil unserer Kenntniss von den Religionen wilder und barbarischer Völker in der Bekanntschaft mit ihren Ceremonien besteht. Ebenso wahr ist es, dass gewisse religiöse Ceremonien eine erstaunliche Beständigkeit besitzen, indem sie dieselbe Form und Bedeutung durch lange Zeiten hindurch festhalten und weit über das Gebiet der historischen Ueberlieferung hinausreichen. Andererseits aber lässt sich die eigentliche Bedeutung der Ceremonien nicht sogleich durch den blossen Anblick entscheiden. In dem langen und wechselvollen Entwicklungsgange, in welchem sich die Religion neuen intellectuellen und ethischen Bedingungen anpasste, hat sich an durch die Zeit geheiligten religiösen Gebräuchen einer der bemerkenswerthesten Processe vollzogen, indem die Form derselben treu und oft sogar sklavisch erhalten blieb, während ihre Natur und Bedeutung die tiefgehendsten Umgestaltungen erfuhr. In den Religionen der grossen Nationen ist die natürliche Schwierigkeit, diese Umwandlungen zu verfolgen, noch durch das Streben der Priester vermehrt worden, die Spuren des unvermeidlichen Wechsels, den die Religion im Laufe der Zeiten erlitt, zu ignoriren und zu verwischen, und alte Riten, deren eigentliche barbarische Bedeutung mit dem Geiste der späteren Zeit nicht mehr in Einklang zu setzen war, einfach in heilige Mysterien zu verwandeln. Die Hindernisse indessen, welche sich der Erforschung der Ceremonien bei einer einzelnen Religion in den Weg stellen, vermindern sich beträchtlich bei einem umfassenderen vergleichenden Studium derselben. Der Ethnograph, der Beispiele für eine Ceremonie von verschiedenen Stufen der Cultur zusammenstellt, kann oft eine rationellere Erklärung derselben geben, als der Priester, dem irgend eine besondere Bedeutung, die vielleicht der ursprünglichen sehr unähnlich ist, zu einem Gegenstande des orthodoxen Glaubens geworden ist. Als Beitrag für eine Theorie der Religion, mit besonderer Rücksicht auf ihre niederern Phasen, welche die eigentliche Erklärung für die höheren enthalten, habe ich in dem Folgenden eine Gruppe von heiligen Gebräuchen der ethno-

graphischen Betrachtung unterworfen, deren jeder in seiner Weise eine reiche Fülle von Belehrung darbietet. Alle haben schon in der wilden Cultur eine uralte Stellung und eine rudimentäre Bedeutung, alle gehören barbarischen Zeiten an, alle finden sich auch innerhalb des modernen Christenthums wieder. Dies sind die Riten des Gebets, des Opfers, des Fastens und anderer Arten künstlicher Ekstase, der Orientation und der Reinigung.

Das Gebet, „das innige Verlangen der Seele, ausgesprochen oder unausgesprochen", ist das Wenden des persönlichen Geistes an einen persönlichen Geist. So weit es thatsächlich an entkörperte oder zu Göttern erhobene menschliche Seelen gerichtet wird, besteht es einfach in einer Erweiterung des persönlichen Verkehrs zwischen Mensch und Mensch; und auch der Verehrer, der zu anderen göttlichen Wesen emporschaut, die er sich nach der Natur seines eigenen Geistes als geistig vorstellt, wenngleich ihre Stellung und ihre Macht im Universum die seinige weit übersteigt, befindet sich in einer Geistesverfassung, der das Gebet als ein vernünftiger und wirkungsreicher Act erscheint. Die Natur des Gebets ist in der That so einfach und allbekannt, dass sein Studium nicht eine so grosse Zahl von Thatsachen und Argumenten erfordert, wie sie bei Riten von verhältnissmässig weit geringerer Bedeutung aufgewandt werden muss. Das Gebet darf keineswegs als unmittelbares oder nothwendiges Product des animistischen Glaubens angesehen werden, denn besonders auf niederen Stufen der Civilisation finden sich viele Rassen, die ganz unzweifelhaft die Existenz von Geistern zugeben, von denen wir aber nicht wissen, ob sie auch nur in Gedanken zu denselben beten. Oberhalb dieser niederen Stufe treten indessen Gebet und Animismus in immer nähere Berührung; und eine Uebersicht über ihre gegenseitige Beziehung in ihren frühesten Stadien wird sich am Leichtesten und Besten aus einer Auswahl von Gebeten gewinnen lassen, die Wort für Wort dem wilden und barbarischen Leben entnommen sind. Sie stimmen alle mit der Ansicht überein, dass das Gebet schon in der Religion der niederen Cultur auftrat, dass es aber auf dieser frühesten Stufe einen unethischen Charakter an sich trug. Man bittet um die Erfüllung eines Wunsches, aber dieser Wunsch ist noch auf den persönlichen Vortheil beschränkt. Erst auf späteren und höheren Stufen der Moral fügt der Verehrer seinem Gesuche um Glückseligkeit die Bitte hinzu, ihm gegen das Laster und zur Tugend zu helfen, und damit wird das Gebet zu einem Hebel der Sittlichkeit.

Auf der papuanischen Insel Tanna, wo die Götter die Geister der verstorbenen Vorfahren sind und über das Wachsthum der Früchte wachen, wird nach dem Opfer der Erstlingsfrüchte von dem Häuptling, der als Hoherpriester vor der schweigenden Versammlung fungirt, mit lauter Stimme das folgende Gebet gesprochen: „Erbarmender Vater! Hier ist etwas Speise für Dich; verzehre sie; sei uns gnädig um dieser Gabe willen!" Darauf brechen Alle zusammen in ein lautes Freudengeschrei aus[1]). Auf den Samoa-Inseln goss man bei der Abendmahlzeit eine Ava-Libation aus, und das Haupt der Familie betete folgendermassen:

„Hier ist Ava für Euch, ihr Götter! Blickt freundlich auf diese Familie; lasset sie wachsen und gedeihen; und erhaltet uns alle bei guter Gesundheit. Lasset unsere Pflanzungen fruchtbar sein; lasset Futter wachsen; und möge Ueberfluss herrschen an Nahrung für uns, Eure Geschöpfe. Hier ist Ava für Euch, unsere Kriegsgötter! Lasst ein starkes und zahlreiches Volk für Euch in diesem Lande sein.

Hier ist Ava für Euch, ihr segelnden Götter (Götter, die in tonganischen Canoes und in fremden Schiffen kommen). Kommt nicht an diesem Orte ans Ufer. Möge es Euch gefallen, durch den Ocean hin nach einem anderen Lande zu segeln"[2]).

Unter den Indianern von Nord-Amerika sagen die Sioux: „Geister der Todten, erbarmet euch meiner!" Dann fügen sie hinzu, was sie begehren, gutes Wetter, Glück auf der Jagd u. s. w.[3]). Bei den Osagen pflegte man seit noch nicht langer Zeit bei Tagesanbruch Gebete an Wohkonda, den Herrn des Lebens, zu richten. Der Betende zog sich ein wenig von dem Lagerplatze oder von den Genossen zurück, und mit vorgegebenem oder wirklichem Weinen, mit lauter ungewöhnlicher Stimme und in klagendem jammernden Tone heulte er Gebete wie das folgende: — „Wohkonda, erbarme Dich, ich bin sehr arm; gieb mir was ich gebrauche; gieb mir Erfolg gegen meine Feinde, damit ich den Tod meiner Freunde rächen kann. Möge es mir vergönnt sein, Skalpe zu nehmen, Pferde zu nehmen! etc." Solche Gebete konnten auf einen verstorbenen Verwandten oder Freund Bezug haben, oder auch nicht[4]). In welcher Weise ein Algonkin-Indianer sich für eine gefährliche

[1]) *Turner*, „*Polynesia*", p. 88; siehe p. 427.

[2]) Ebendaselbst, p. 200; s. p. 174. Vgl. auch *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, p. 343; *Mariner*, „*Tonga Isl.*", vol. II, p. 235.

[3]) *Schoolcraft*, „*Ind. Tribes*", part III, p. 237.

[4]) *McCoy*, „*Baptist Indian Missions*", p. 359.



Reise vorbereitet, können wir aus John Tanners Bericht über eine Flotte von gebrechlichen indianischen Canoes entnehmen, die in der Dämmerung eines ruhigen Morgens eine Fahrt auf dem Oberen See antrat. Wir waren, schreibt er, ungefähr zweihundert Schritt in den See hinein gefahren, als die Canoes alle zusammen Halt machten, und der Häuptling mit lauter Stimme ein Gebet an den grossen Geist richtete, in welchem er ihn bat, uns glückliche Fahrt zu verleihen. „Du", sagte er, „hast diesen See gemacht; und Du hast uns, Deine Kinder, geschaffen. Du kannst auch veranlassen, dass das Wasser ruhig bleibt, während wir sicher hinüber fahren." In dieser Weise fuhr er fünf bis zehn Minuten fort zu beten; dann warf er eine kleine Menge Tabak in den See, und jedes von den Canoes folgte darin seinem Beispiel[1]). Ein Nutka-Indianer, der sich zum Kriege rüstete, betete folgendermassen: „Grosser Quahootze, lass mich leben, nicht krank sein, lass mich die Feinde finden und sie nicht fürchten, sie schlafend finden und eine grosse Zahl von ihnen tödten"[2]). Mehr Pathos liegt in den folgenden Zeilen aus dem Kriegsgesange eines Delawaren: —

„O, Du grosser Geist dort oben,
„Habe Mitleiden mit meinen Kindern,
„Und meinem Weibe!
„Verhüte, dass sie meinetwegen nicht trauern!
„Lass es mir in diesem Unternehmen gelingen,
„Dass ich meinen Feind erschlagen möge
„Und heimbringe die Siegeszeichen
„Zu meiner theuren Familie und meinen Freunden,
„Dass wir mit einander uns freuen . . . .
„Habe Mitleiden mit mir und behüte mein Leben,
„Und ich will Dir ein Opfer bringen"[3]).

Das folgende ist ein Gebet, welches aus der einheimischen Religion des halb civilisirten Peru berichtet wird. Ich erwähne es hier, weil es von einem gebildeten Peruaner zu einer Zeit niedergeschrieben worden ist, wo noch Menschen lebten, welche über die Religion des Landes vor der spanischen Eroberung Auskunft geben konnten, obgleich es in seinen Einzelheiten dem Verdachte europäischen Einflusses ausgesetzt ist. Es ist an Viracocha Pachacamac, die Weltgottheit gerichtet: —

[1]) *Tanner*, „*Narrative*", p. 46.
[2]) *Brinton*, „*Myths of New World*", p. 297.
[3]) *Heckewelder*, „*Ind. Völkerschaften*", p. 354.

„O Pachacamac, der Du von Anfang an warst und bis zu Ende sein wirst, mächtig und mitleidig; der Du den Menschen schufst, indem Du sagtest, lasset Menschen sein; der Du uns vor dem Uebel behütest und uns Leben und Gesundheit bewahrest; bist Du im Himmel oder auf der Erde, in den Wolken oder in den Tiefen? Höre die Stimme dessen, der Dich anfleht, und gewähre ihm seine Bitten. Verleihe uns ewiges Leben, bewahre uns und nimm dies unser Opfer an!“ [1])

In Afrika halten es die Sulus, wenn sie sich an die Geister ihrer Vorfahren wenden, für genügend, sie einfach anzurufen, ohne zu sagen, was sie wünschen, da sie es für ausgemacht ansehen, dass die Geister es wissen, so dass der blosse Ausruf, „Leute unseres Hauses“ ein Gebet bildet. Wenn ein Sulu niest und dadurch auf einen Augenblick in engere Beziehung zu den göttlichen Geistern tritt, so reicht es hin, das, was er begehrt, zu nennen („einen Wunsch wünschen“, wie es auch im europäischen Volksaberglauben vorkommt), und so werden die blossen Worte „Eine Kuh!“ oder „Kinder!“ zu einem Gebet. Vollständiger sind die folgenden Formeln: „Leute unseres Hauses! Vieh!“ — „Leute unseres Hauses! Glück und Gesundheit!“ — „Leute unseres Hauses! Kinder!“ Bei Gelegenheit der Viehopfer für die Vorfahren dehnen sich die Gebete zu längeren Reden aus, so, wenn nach Beendigung des Mahles der Erste von der Versammlung unter tiefem Stillschweigen folgendermassen spricht: „Ja, ja, unsere Leute, die Ihr so grosse und edle Handlungen vollbrachtet, ich bete zu Euch. — Ich bete um Glück, nachdem wir Euch einen Eurer Farren geopfert haben. Ich kann wahrlich nicht umhin, Euch Nahrung zu geben, denn dieses Vieh hier habt Ihr uns gegeben. Und wenn Ihr Nahrung verlangt, die Ihr mir selbst gegeben habt, ist es da nicht billig, dass ich sie Euch gebe? Ich bitte um Vieh, so viel, dass es diesen ganzen Raum ausfüllt. Ich bitte um Getreide, damit Viele in dieses Euer Dorf kommen und viel Lärm machen und Euch verherrlichen. Ich bitte auch um Kinder, damit dieses Dorf eine grosse Bevölkerung erhalte, und damit Euer Name niemals ein Ende finde.“ Damit schliesst er seine Anrede [2]). Von den Negerrassen in der Nähe des Aequators mögen die folgenden Gebete Erwähnung finden, die an jene höchste Gottheit gerichtet sind, deren Natur, wie wir gesehen haben, mehr oder weniger die eines

[1]) *Geronimo de Ore*, „*Symbolo Catholico Indiano*“, Kap. IX; citirt bei *Brinton*, p. 298.

[2]) *Callaway*, „*Religion of Amazulu*“, pp. 124, 141, 174. 182; „*Remarks on Zulu Lang.*“ Pietermaritzburg 1870, p. 22.

Himmelsgottes ist. Der Neger der Goldküste erhebt seine Augen zum Himmel und redet ihn an wie folgt: „Gott, gieb mir heute Reis und Yams, Gold und Agries, gieb mir Sklaven, Reichthum und Gesundheit, und dass ich möge hurtig und schnell sein!“ Oft nimmt der Fetischmann des Morgens Wasser in den Mund und sagt: „Himmel! gieb, dass ich heute Etwas zu essen habe“; und wenn er die Medicin giebt, die ihm von dem Fetisch gezeigt worden ist, so hält er sie erst zum Himmel empor und spricht: „Ata Nyongmo! (Vater Himmel!) segne diese Medicin, die ich jetzt gebe.“ Der Jebu sagt: „Gott im Himmel, beschütze mich vor Krankheit und Tod. Gott, gieb mir Glück und Weisheit!“[1]). Wenn die Manganjas am Nyassa-See der höchsten Gottheit einen Korb Mehl und einen Topf einheimischen Bieres opferten, damit sie Regen sende, so liess die Priesterin eine Handvoll Mehl nach der andern auf die Erde fallen und rief bei jedem Male mit lauter Stimme: „Höre, o Gott, und sende Regen!“ und das versammelte Volk antwortete darauf, indem es leise in die Hände klatschte und mit singendem Tone (wie sie es bei ihren Gebeten immer thun) anstimmte: „Höre, o Gott!“[2])

Weitere typische Formen des Gebets lassen sich aus Asien, von der Grenzscheide der wilden und der barbarischen Cultur anführen. Bei den Karenen in Birma empfängt die Erntegöttin ihre Opfergaben auf dem Reisfelde in einer kleinen Hütte, in welcher sich zwei Schnüre für sie befinden, um die Geister derjenigen, welche ihr Feld betreten, damit festzubinden. Dort betet man zu ihr in folgender Weise: „Grossmutter, Du behütest mein Feld, Du wachest über meine Pflanzung. Gieb Acht auf Menschen, die das Feld betreten; sieh Dich scharf um nach Leuten, die hereinkommen. Wenn sie kommen, so binde sie mit dieser Schnur, binde sie mit diesem Seil, lass sie nicht wieder fort!“ Und beim Reisdreschen sagt man: „Schüttele Dich, Grossmutter, schüttele Dich. Lass den Reis steigen, bis er so gross wie ein Hügel ist, so gross wie ein Berg. Schüttele Dich, Grossmutter, schüttele Dich!“[3]) Das Folgende sind Auszüge aus den langgedehnten Gebeten der Khonds von Orissa: „O Boora Pennu! und o Tari Pennu und alle anderen Götter (dabei werden sie hergezählt)! Du, o Boora Pennu! erschufest

[1]) *Waitz*, Bd. II, p. 169; *Steinhauser*, l. c. p. 129.

[2]) *Rowley*, „*Universities' Mission to Central Africa*“, p. 226.

[3]) *Mason*, „*Karens*“, l. c. p. 215.

uns und legtest uns die Eigenschaft des Hungers bei; daher war Getreidenahrung nothwendig für uns, und daher waren nothwendig für uns fruchttragende Felder. Du gabst uns einen jeden Samen, Du befahlst uns, Rinder zu gebrauchen, und Pflüge zu machen und zu pflügen. Hätten wir nicht diese Kunst von Dir erhalten, so würden wir wohl noch leben können von den natürlichen Früchten der Dschungeln und des Feldes, aber in unserer Verlassenheit hätten wir Dir keine Verehrung erweisen können. Desshalb erinnere Dich dessen (dass unsere Wohlfahrt mit Deiner Verehrung verknüpft ist), und erfülle die Gebete, die wir jetzt an Dich richten. Am Morgen erheben wir uns vor Sonnenaufgang zu unserer Arbeit und besorgen die Saaten. Beschütze uns vor dem Tiger und vor der Schlange, und vor Steinen des Anstosses. Lass die Saaten den fressenden Vögeln wie Erde erscheinen, und den fressenden Thieren der Erde wie Steine. Lass das Korn plötzlich emporschiessen, wie einen ausgetrockneten Strom, der in einer Nacht anschwillt. Lass die Erde unter unseren Pflugscharen nachgiebig sein, wie das Wachs schmilzt vor heissem Eisen. Lass die zusammengeballten Erdklumpen zergehen wie Hagelkörner. Lass unsere Pflüge durch die Furchen fliegen mit einer Kraft, wie der Rückprall eines umgebogenen Baumes. Lass unsere Saaten soviel Frucht zurückgeben, dass so viel auf den Feldern vorbeifällt und übersehen wird und so viel auf den Wegen beim Nachhausefahren liegen bleibt, dass im nächsten Jahre, wenn wir ausgehen um zu säen, die Felder und Wege wie ein junges Kornfeld erscheinen. Von Anfang an haben wir nur durch Deine Gunst gelebt. Lass uns auch in Zukunft derselben theilhaftig sein. Erinnere Dich, dass mit unserem Ertrage auch Deine Verehrung wächst, und dass die Verminderung desselben auch die Verminderung Deiner heiligen Riten nach sich zieht." Das Folgende ist der Schluss eines Gebets an die Erdgöttin: „Lass unsere Herden so zahlreich werden, dass wir sie nicht mehr beherbergen können, gieb uns einen so reichen Kindersegen, dass die Sorge um sie ihren Eltern zu schaffen macht — wie man an ihren verbrannten Händen sehen wird; lass unsern Kopf beständig gegen eherne Töpfe stossen, die in zahlloser Menge von der Decke herabhangen; lass die Ratten ihre Nester aus den Abfällen von Scharlachtuch und Seide bauen; lass alle Aasvögel des Landes auf den Bäumen unseres Dorfes versammelt sein, wegen des Viehes, das dort jeden Tag geschlachtet wird. Wir wissen nicht was gut ist und worum wir bitten sollen. Du weisst, was gut ist für uns. Gieb es uns!"

Dies sind die Typen des Gebets auf den niederen Stufen der Cnltur, und auch für die höheren Nationen bleiben sie in nicht geringem Grade charakteristisch. Wenn in längst vergangenen Zeiten die Chinesen sich ans dem Znstande der rohen sibirischen Stämme zu ihrer jetzigen eigenthümlichen Cultur erhoben haben, so hat doch jedenfalls ihre durchaus conservative Religion kaum etwas an dem thatsächlichen Charakter der Gebete um Regen nnd gute Ernte, um Reichthum und langes Leben geändert, die sie an die Manen, an die Naturgeister nnd an den gütigen Himmel richteten [1]). Auch in anderen grossen Religionen hält sich das Gebet nicht ganz, aber doch zum grösseren oder geringeren Theile, eng an den Typus desselben bei den Wilden. Ein vedisches Gebet lautet: „Was, o Indra, hast Dn mir nicht schon Alles gegeben, Blitzschleuderer, alle guten Dinge bringe mit beiden Händen zu uns ... überschütte mich mit grossem Reichthum, mit Besitz von Vieh, denn Du bist gross!" [2]) Ein moslemitisches lantet: „Allah, löse die Fesseln der Gefangenen und vertilge die Schnlden der Schuldner; mache diese Stadt sicher und friedlich, segne sie mit Reichthum und Fülle, und alle Städte der Moslems, O Herr aller Geschöpfe! nnd verleihe Sicherheit und Gesundheit nns und allen Reisenden und Pilgern und Kriegern nnd Wanderern auf Deiner Erde und auf Deinem Meere, soweit sie Moslems sind, O Herr aller Geschöpfe!" [3]) So setzt sich auch durch die Ritualien des Christenthums eine endlose Reihe von Gebeten fort, die im Princip von denen der wilden Zeiten nicht verschieden sind — dass das Wetter sich nach unseren lokalen Bedürfnissen richte, dass wir den Sieg über alle unsere Feinde gewinnen, dass uns Leben und Gesundheit, Glück und Wohlstand zufallen möge.

So weit von der Beständigkeit der Riten und Formen des Gebets im Laufe der Cultur; werfen wir jetzt einen Blick auf die nicht weniger offen hervortretenden Züge seiner Veränderungen und Umgestaltungen. Der ungeheure politische Einfluss eines gemeinsamen Glanbensbekenntnisses anf die Entwicklung einer exclnsiven Nationalitätsidee, ein Vorgang, von dem sich bei wilden Stämmen kaum ein Keim vorfindet, der aber in der barbarischen Welt zn vollster Blüthe gelangt, ist nnr zu geeignet, sich nach aussen in

---

[1]) *Plath*, „*Religion der Chinesen*", Thl. II, p. 2; *Doolittle*, vol. II, p. 116.

[2]) „*Sama-Veda*", I, 4, 2; *Wuttke*, „*Gesch. des Heidenthums*", Thl. II, p. 342.

[3]) *Lane*, „*Modern Egyptians*", vol. I, p. 128.

Feindseligkeit gegen die Anhänger eines anderen Glaubenssystems zu äussern, und dieses Gefühl findet dann in charakteristischen Gebeten seinen Ausdruck, wie in dem folgenden aus dem Rig-Veda: „Nimm unsere Trübsal von uns! Durch heilige Verse mögen wir die Oberhand gewinnen über diejenigen, welche sich keiner heiligen Hymnen bedienen! Mache einen Unterschied zwischen den Aryas und denen, welche Dasyus sind: züchtige die, welche keine heiligen Riten beobachten, unterwirf sie den Opfernden . . . Indra unterwirft die Unfrommen den Frommen, und vernichtet die Gottlosen durch die Gottesfürchtigen“ [1]). Das Folgende stammt aus dem Schlussgebet, welches die Knaben in vielen Schulen von Cairo vor einigen Jahren zu beten pflegten und wahrscheinlich noch jetzt beten: „Ich suche Zuflucht bei Allah vor Satan dem Verfluchten. Im Namen Allahs, des Mitleidigen, des Erbarmers . . . O Herr aller Geschöpfe! O Allah! Vernichte die Ungläubigen und Polytheisten, Deine Feinde, die Feinde der Religion! O Allah! mache ihre Kinder zu Waisen, und zerstöre ihre Wohnsitze, lass ihren Fuss ausgleiten und gieb sie und ihre Familien und ihre Häuser und ihre Weiber und ihre Kinder und ihre Verwandten und ihre Brüder und ihre Freunde und ihr Besitzthum und ihre ganze Rasse und ihr Hab und Gut und ihr Land den Moslems zur Beute! O Herr aller Geschöpfe!“ [2]). Eine andere einflussreiche Tendenz, das Streben, alles menschliche Thun nach festen Vorschriften zu regeln, hat seit den ältesten Zeiten darauf hingearbeitet, die Gottesverehrung zu einer rein mechanischen Fertigkeit herabzuwürdigen. Hier hat sich, so zu sagen, die Religion aus einer übersättigten Lösung in scharf begrenzten Krystallen ausgeschieden und ist zu todtem Formalismus erstarrt. Die Gebete, deren Ausdrucksweise anfangs ebenso frei und biegsam war, wie etwa die Bitten an einen lebenden Patriarchen oder Häuptling, verhärteten zu traditionellen Formeln, deren Wiederholung wörtliche Genauigkeit erforderte, und die daher praktisch mehr oder weniger die Natur von Zaubersprüchen annahmen. Die Liturgien, besonders in jenen drei Welttheilen, wo die alte liturgische Sprache unverständlich und zugleich für den Gottesdienst geheiligt worden ist, sind mit zahllosen Beispielen für diesen historischen Vorgang angefüllt. In Europa knüpft sich seine extremste Entwicklung an den Gebrauch des Rosenkranzes. Doch ist diese

---

[1]) *Rig-Veda*, I, 51, 8, X, 105, 8; *Muir*, *„Sanskrit Texts“*, part II, ch. III.
[2]) *Lane*, *„Modern Egyptians“*, vol. II, p. 383.

gottesdienstliche Rechenmaschine eine asiatische Erfindung; wenn nicht ihr Ursprung, so doch ihre specielle Entwicklung ist bei den alten Buddhisten zu suchen, und die hundertundacht Kugeln gleiten noch heute, wie vor Alters, durch die Hände des modernen Buddhisten, um die heiligen Formeln zu zählen, deren Wiederholung einen so grossen Bruchtheil von dem Leben eines Gottesfürchtigen in Anspruch nimmt. Erst gegen die Zeit des Mittelalters ging der Rosenkranz in mohamedanische und christliche Länder über, und fand in den dort herrschenden Vorstellungen vom Gebet einen so geeigneten Boden, dass er seitdem in steter Blüthe gestanden hat. Wie weit indessen die gottesdienstlichen Formeln des Buddhisten die Natur eines Gebetes an sich tragen, ist eine für lehrreiche Untersuchungen noch offene Frage, die daher hier nur angeregt werden kann. Durch seine Abstammung vom Brahmanismus und durch seine Vermischung mit den Glaubensbekenntnissen roher geisterverehrender Stämme hat der Buddhismus allerdings eine nicht geringe Hinneigung zum Gebet und sogar zur Ausübung desselben bewahrt. Aber in Anbetracht der strengen buddhistischen Philosophie, in welcher die göttliche Persönlichkeit in eine metaphysische Idee verschwimmt, können selbst andächtige Aeusserungen eines Wunsches nicht für Gebete gelten; es giebt kein „Du“ in ihnen, wie Köppen sagt. Nur mit Vorbehalt dürfen wir daher den Rosenkranz in der Hand des Buddhisten für ein Werkzeug des wirklichen Gebets erklären. Dasselbe lässt sich von der noch extremeren Entwicklung der mechanischen Religion, von der Gebetsmühle der tibetanischen Buddhisten behaupten. Dieselbe war ursprünglich vielleicht ein symbolisches „Tschakra“ oder Rad des Gesetzes, sie gestaltete sich aber zu einem auf einer Achse befestigten Cylinder, der bei jeder Umdrehung nach dem Dafürhalten der Gläubigen die Sprüche wiederholt, welche auf dem Papier im Innern desselben niedergeschrieben sind — gewöhnlich das „Om mani padme hûm!“ Diese Gebetmühlen sind von sehr verschiedenem Umfang, von kleinen hölzernen Spielzeugen, die man in der Hand dreht, bis zu grossen Trommeln, welche durch den Wind oder durch Wasserkraft getrieben werden und ihre Sprüche millionenfach wiederholen [1]. Die buddhistische Idee, dass in der Wiederholung dieser Sprüche ein „Verdienst“ liege, kann uns vielleicht zu einer Ansicht

[1] Siehe *Köppen*, „*Religion des Buddha*“, Bd. I, pp. 345, 556; Bd. II, pp. 303, 319. Vgl. *Fergusson*, „*Tree and Serpent Worship*“, pl. XLII.

führen, welche von grosser Bedeutung für das Studium der Religion und des Aberglaubens ist, nämlich zu der Ansicht, dass die Theorie des Gebets auch den Ursprung der Zaubersprüche zu erklären vermag. Zauberformeln sind in vielen Fällen in Wirklichkeit Nichts weiter als Gebete, und sind als solche leicht verständlich. Und selbst da, wo sie als blosse Wortformeln auftreten, die durch irgend einen unerklärlichen Vorgang auf den Menschen und die Natur einwirken, ist es wohl denkbar, dass sie selbst oder die Typen, nach denen sie gebildet sind, ursprünglich Gebete waren, die im Lauf der Zeit zu mystischen Sentenzen ausarteten.

Der Betende kann aber nicht immer wissen, was zu seinem Besten dient, und daher zieht er es häufig vor, zu bitten, dass die grössere Macht der Gottheit sich durch ihre grössere Weisheit leiten lasse — eine Vorstellung, welche in der Theologie der höheren Nationen an Ausdehnung und Stärke zunimmt. Das einfache Gebet des Sokrates, dass die Götter ihm das Gute geben möchten, denn sie wüssten am Besten, was gut sei[1]), diese Bitte enthielt eine Fassung des Gebets, welche im Christenthum von den ältesten Zeiten an ein lautes Echo fand. Die grösste von allen Umwandlungen aber, welche die Gebete der niederen von denen der höheren Nationen scheiden, ist die Einführung des ethischen Elementes, welches in den niederen Religionsformen so dürftig und rudimentär vorhanden war und sich erst in den höheren zu ihrem eigentlichen Lebensprincip entwickelte, während kaum irgend ein wildes Gebet, sobald es von authentisch einheimischem Ursprunge ist, je darauf gerichtet zu sein scheint, moralische Tüchtigkeit zu verlangen und Verzeihung für sittliche Vergehen zu erbitten. Schon in dem ausführlichen Ritual der halbcivilisirten Azteken, welches wegen der frühen Nachrichten darüber und wegen seiner unverkennbar originalen Züge wenigstens eine theilweise Echtheit beanspruchen darf, bemerken wir das Auftreten des ethischen Gebets. So lautet die Bitte für den neuerwählten Herrscher: „Mache ihn, o Herr, zu Deinem treuen Abbild, und lass ihn nicht stolz und hochmüthig werden auf Deinem Thron und Herrschersitz; aber gieb, o Herr, dass er friedlich und sorgsam das Volk regiere und beherrsche, das ihm anvertraut ist, und gestatte nicht, o Herr, dass er seine Unterthanen schädige oder beleidige, oder ohne Grund und Recht

[1]) *Xenoph. Memorabilia Socrat.* 1, 3, 2.

irgend Einem Verluste bereite; und gestatte nicht, o Herr, dass er Deinen Thron oder Hof beflecke oder beschmutze durch Unrecht oder Unbilde, u. s. w."[1]) Das sittliche Gebet, bald nur in rudimentärer Form auftretend, bald bis zur Bedeutungslosigkeit zusammengeschrumpft, bald durch Formalismus erdrückt, bald fest bewahrt und innerlich lebenskräftig, findet sich sowohl ausserhalb wie innerhalb des jüdisch-christlichen Glaubens. Der alte Arier betete: „Aus Mangel an Kraft, Du starker und glänzender Gott, habe ich Unrecht gethan; habe Erbarmen, Allmächtiger, habe Erbarmen! . . . So oft wir Menschen, o Varuna, die himmlische Schaar beleidigen, so oft wir das Gesetz, wenn auch unwissend brechen, habe Erbarmen, Allmächtiger, habe Erbarmen!"[2]) Der moderne Parsi betet: „Meine Sünden, die ich gegen den Herrscher Ormazd, gegen die Menschen und die verschiedenen Arten der Menschen begangen habe . . . Betrug, Missachtung, Götzenverehrung, Lügen, ich bereue sie . . . Alle und jede Art der Sünde, die meinetwegen unter den Menschen begangen wurde, oder die ich der Menschen wegen begangen habe; Verzeihe, ich bereue und bekenne sie!"[3]) Es würde indessen irrig sein, als allgemeine Regel aufzustellen, dass Aeusserungen dieser Art in den klassischen Religionen der Griechen und Römer auf einen ebenso intensiven und häufigen Gebrauch des Gebets schliessen lassen, wie er sich durch die Geschichte des Judenthums, des Mohamedanismus und des Christenthums hindurchzieht. Selbst Moralisten geben zu, dass das Gebet zu einem Werkzeug des Bösen missbraucht werden kann, dass es dem abergläubischen Räuber innere Befriedigung und Hoffnung verleiht, dass es das Herz des Kriegers stark macht, seine Feinde im unrechtmässigen Kampfe zu erschlagen, dass es sogar Tyrannei und Bigotterie zu unterstützen vermag, wenn sie die Freiheit in Leben und Gedanken verfolgen. Die Philosophen dagegen bestehen auf der rein subjectiven Wirkung des Gebets, das nicht direct in äussere Vorgänge eingreift, sondern nur durch den Geist und den Willen des Betenden wirksam wird, den es beeinflusst und in seinem Vorhaben bestärkt. Der eine strebt mit seinen Argumenten es einzuschränken, der andere es zu unterdrücken. Beide aber, wenn sie die Wirkung des

---

1) *Sahagun*, „*Retorica*, *etc.*, *de la Gente Mexicana*", lib. VI, c. 4; in *Kingsborough*, „*Antiquities of Mexico*", vol. V.

2) „*Rig-Veda*", VI, 89, 3; *Max Müller*, „*Chips*", vol. I, p. 39.

3) „*Avesta*", *Spiegel*"; „*Khordah Avesta*", *Patet Qod*.

Gebets auf den Menschen selbst im ganzen Verlauf der Geschichte ins Auge fassen, müssen anerkennen, dass es schon in der wilden Religion ein Mittel ist, das Selbstvertrauen zu kräftigen, Muth und Hoffnung zu wecken und zu beleben, während es in den höheren Religionen ein mächtiges ethisches Motiv wird, welches den Menschen mit dem Glauben an eine allgegenwärtige übernatürliche Hülfe erfüllt und die sittlichen Gefühle und Kräfte in ihm hebt und bestärkt.

Das Opfer hat seinen Ursprung augenscheinlich in derselben frühen Culturperiode und gehört demselben animistischen Systeme an, wie das Gebet, mit dem es in der langen Stufenfolge der historischen Entwicklung stets im engsten Zusammenhange gestanden hat. Wie das Gebet eine Bitte ist, die man an die Gottheit wie an einen Menschen richtet, so ist das Opfer ein Geschenk, das man der Gottheit darbringt, als ob sie ein Mensch wäre. Die rein menschlichen Typen beider lassen sich im socialen Leben unverändert noch bis auf den heutigen Tag erkennen; der Bittsteller, der vor seinem Häuptling auf die Kniee fällt, ihm ein Geschenk zu Füssen legt und dann seine demüthige Bitte anbringt, gewährt uns ein klares Bild von der anthropomorphischen Gestaltung des Opfers wie des Gebets. Aber wenn auch das Opfer auf seinen ältesten Stufen ebenso verständlich ist, wie das Gebet in allen seinen Stadien, so hat es doch im Lauf der religiösen Entwicklung Umwandlungen erlitten, die sich nicht allein auf die Riten als solche, sondern auch auf die Absicht erstrecken, in welcher der Opfernde es verrichtet. Und so ist es Theologen, welche ihr Augenmerk nur auf die Riten lenkten, wie sie in den höheren Religionen auftreten, in der That gelungen, einen mystischen Schein über Ceremonien zu breiten, die einer einfachen rationalen Erklärung fähig sind, sobald man sie bis auf ihre wilde Form zurückverfolgt. Viele einzelne Opfergebräuche sind schon gelegentlich angeführt worden, um die Natur der Gottheiten, denen sie dargebracht wurden, aufzuhellen. Ferner ist ein grosser Theil der Lehre vom Opfer schon vorweggenommen worden bei der Untersuchung der Opfer, die man den Geistern der Todten darbringt, und in der That verschwindet die ideelle Unterscheidung zwischen Seele und Gottheit vollständig bei den niederen Rassen, wo die Gottheiten, die ein Opfer empfangen, Nichts weiter als vergöttlichte menschliche Seelen sind. Wenn wir nun versuchen, die Formen des Opfers in den verschiedenen Religionen der Erde zu klassificiren, so scheint es sehr geeignet, die

Zeugnisse nach der Art und Weise zu gruppiren, wie der Opfernde es darbringt und wie die Gottheit es empfängt. Zugleich lassen sich die einzelnen Beispiele so anordnen, dass sie die Hauptrichtungen, in denen eine Veränderung des Ritus erfolgt ist, zur Anschauung bringen. Die rohere Vorstellung, dass die Gottheit die Gabe als solche annehme und schätze, macht auf der einen Seite der Idee von einer blossen Huldigung Platz, welche dem Gotte durch das Geschenk bezeigt wird, andererseits der negativen Anschauung, das eigentliche Verdienst liege darin, dass der Opfernde sich eines ihm werthen Gegenstandes entäussert. Diese Ideen können kurz als Geschenktheorie, Huldigungstheorie und Entsagungstheorie unterschieden werden. Durch alle drei lässt sich wieder der Uebergang der Riten von praktischer Realität zu formalem Ceremonienwesen verfolgen. Die ursprünglich werthvolle Opfergabe wird allmählich mit einem geringeren Tribut oder einem billigeren Ersatzmittel vertauscht und schmilzt zuletzt auf ein ganz unbedeutendes blosses Symbol oder Sinnbild zusammen.

Die Geschenktheorie, die auf einem ganz unabhängigen Boden steht, nimmt am passendsten die erste Stelle ein. Jene höchst kindliche Art der Gabe, das Geschenk, welches ohne eine bestimmte Vorstellung, wie der Empfänger es nehmen und benutzen kann, dargebracht wird, ist, wie die rudimentärste, so auch die ursprünglichste Form des Opfers. Wenn wir ferner die Geschichte des Ritus von einer Culturstufe zur andern verfolgen, so finden wir überall dieselbe einfache und unbestimmte Vorstellung in hohem Maasse vorherrschend, und wenn es oft so schwer fällt, die eigentliche Ansicht wilder und barbarischer Völker zu ermitteln über das, was nach dem Opfer aus den den Göttern dargebrachten Nahrungsmitteln und Werthgegenständen werde, so mag der Hauptgrund davon bei den alten Opferern selbst zu suchen sein, die davon ebensowenig wussten, wie moderne Ethnologen, sich aber weniger als diese darum kümmerten. Dennoch zeigt es sich schon bei den roheren Rassen, und tritt noch deutlicher bei civilisirteren Rassen hervor, dass die Einzelheiten ihrer Opferceremonien auch den Schlüssel für ihre Bedeutung abgeben und damit die Art und Weise erklären helfen, in welcher man sich den Uebergang des Opfers in den Besitz der Gottheit dachte.

Wenn wir mit den Fällen den Anfang machen, in welchen die Uebertragung auf rein körperliche Art bewirkt wird, so ver-



mag die Gottheit, wenn sie die Persönlichkeit des Wassers, der Erde, des Feuers, der Luft darstellt, oder wenn sie ein Fetischgeist ist, der ein solches Element belebt und bewohnt, offenbar die Geschenke, die man diesem materiellen Medium übergiebt, direkt in Empfang zu nehmen und zuweilen sogar thatsächlich zu verzehren. Welche Gestalt solche Vorstellungen annehmen können, geht nicht übel aus jener sinnreichen und ganz rationellen Idee hervor, die aus Peru berichtet wird, dass die Sonne die vor ihr ausgegossenen Libationen trinkt; und ebenso herrscht im modernen Madagaskar die Vorstellung, dass der Angatra den Arrak austrinkt, den man für ihn in einem Blattbecher zurücklässt. Denn sieht man nicht alle Flüssigkeiten von Tag zu Tag sich vermindern, wenn sie an der Luft stehen?[1]) Ein Beispiel für das dem Wasser dargebrachte Opfer liefern die Indianer, die, auf den nordamerikanischen Seen vom Sturme ergriffen, die böse sturmerregende Gottheit dadurch zu besänftigen suchen, dass sie die Füsse eines Hundes zusammenbinden und ihn über Bord werfen[2]). Die folgende Erzählung aus Guinea ist wohl geeignet, das Princip aufzudecken, das solchen Opfergaben zu Grunde liegt. Als einmal im Jahre 1693 die See ungewöhnlich stürmisch war, beklagten sich die Hauptleute bei dem König; dieser aber empfahl ihnen, ohne Sorge zu sein, er würde das Meer am nächsten Tage ruhig machen. Er schickte dem entsprechend seinen Fetischmann mit einem Krug Palmöl, einem Sack voll Reis und Getreide, einem Krug Pitto, einer Flasche Branntwein, einem Stück bedruckten Kattuns und mehreren anderen Dingen, die er dem Meere darbieten sollte. Als derselbe zum Strande gekommen war, hielt er eine Rede an die See, versicherte ihr, dass sein König ihr Freund sei und lobte die Weissen; dass diese ehrliche Leute seien und mit ihm handelten, um was er wollte; und dass er die See bitten liesse, nicht zu zürnen und sie an der Landung ihrer Waaren nicht zu hindern; er sagte ihr, wenn sie Palmöl verlangte, so hätte sein König welches mitgeschickt; dabei warf er den Krug mit dem Oel in die See, und liess ihm mit denselben Complimenten Reis, Getreide, Pitto, Branntwein, Kattun u. s. w. nachfolgen[3]). Bei den

[1]) *Garcilaso de la Vega*, „*Comment. Real.*" V, 19; *Ellis*, „*Madagascar*", vol. I, p. 421.

[2]) *Charlevoix*, „*Nouv. Fr.*", vol. I, p. 394. Siehe auch *Smith*, „*Virginia*" in *Pinkerton*, vol. XIII, p. 42.

[3]) *Phillips* in *Astley's* „*Voyages*", vol. II, p. 411; *Lubbock*, „*Origin of Civilization*", p. 216; *Bosman*, „*Guinea*" in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 500; *Bastian* in „*Ztschr. für Ethnologie*", 1869, p. 315.



nordamerikanischen Indianern empfängt auch die Erde Opfer, die man in derselben vergräbt. Die Idee, mit welcher solche Gegenstände dargebracht werden, tritt besonders deutlich in einer Sage der Sioux zu Tage. Der Geist der Erde verlangt, wie es scheint, ein Opfer von denjenigen, die ausserordentliche Thaten vollbringen, und demgemäss öffnet sich die Erde durch ein Erdbeben vor dem siegreichen Helden der Geschichte; er wirft ein Rehhuhn in den Schlund und springt hinüber [1]). Eines der am ausführlichsten beschriebenen Beispiele von Opfern für die Erde ist das scheussliche Opfer, das die Khonds von Orissa der Erdgöttin darbringen, indem sie einem Menschen das Fleisch von den Knochen reissen, worauf der Priester die Hälfte davon hinter seinem Rücken, ohne umzusehen, in einem Loch in der Erde vergräbt, und jeder Hausvater ein Stück mitnimmt, um es auf seinem Lieblingsfelde in gleicher Weise zu verscharren [2]). Als Beispiel für die Opfer, die dem Feuer gebracht werden, mag der Gebrauch der Jakuten gelten, die ihm nicht nur den ersten Löffel voll von ihren Speisen geben, sondern auch, anstatt ihre irdenen Töpfe zu waschen, dieselben durch das Feuer von den Ueberresten des Mahles reinigen lassen [3]). Das Folgende ist ein neuseeländischer Zaubergesang, mit dem Namen Wangaihu, d. h. Fütterung des Windes: —

„Hebe auf sein Opfer,
„Das Opfer für Uenga a te Rangi,
„Iss es, o Unsichtbarer, höre mich,
„Möge diese Nahrung Dich herabholen von dem Himmel“ [4]).

Hierher gehört auch die originelle Geschichte von den Fanti-Negern, die der Opferung von Menschen und Vieh für den Lokalfetisch beiwohnten. Man glaubte, dass die Opfer aus der Mitte des engen inneren Kreises von Priestern und Priesterinnen durch einen Wirbelwind emporgehoben würden; dieser Wirbelwind war indessen den Sinnen der ausserhalb des Ringes stehenden Verehrer nicht wahrnehmbar [5]). Die angeführten Einzelheiten aus der niederen Civilisation werfen ein helles Licht auf interessante Probleme

---

[1]) *Schoolcraft*, „*Algic Res.*“, vol. II, p. 75. Siehe auch *Tanner's* „*Narr.*“, p. 193, und oben, p. 270.

[2]) *Macpherson*, „*India*“, p. 129.

[3]) *Billings*, „*Exp. to Northern Russia*“, p. 125.

[4]) *Taylor*, „*New Zealand*“, p. 182.

[5]) *Römer*, „*Guinea*“, p. 67.

in Betreff der Opferideen in den Religionen der klassischen Welt, auf Fragen wie die, was Xerxes beabsichtigte, wenn er den goldenen Becher und das Schwert in den Hellespont schleuderte, nachdem er ihn zuvor gefesselt und geschlagen hatte; warum Hannibal als Opfer für Poseidon Thiere in die See warf; was für eine religiöse Bedeutung der patriotischen Sage der Römer von dem Sprunge des Marcus Curtius zu Grunde lag[1]).

Heilige Thiere, mögen sie als göttliche Wesen, als Incarnationen oder Repräsentanten, als wirkende Wesen oder als blosse Idole betrachtet werden, empfangen ganz naturgemäss Speise- und Trankopfer, zuweilen auch andere Geschenke. Hier sind z. B. die Sonnenvögel (Tonatzulis) zu erwähnen, für welche die Apalatschen auf Florida zerstossenen Mais und andere Samenkörner aussetzten[2]); die polynesischen Gottheiten, die sich in Vögeln incarnirten, um von den Speisegaben und den Leichnamen von Menschenopfern zu geniessen, die auf den Altargerüsten für sie bereitet wurden[3]); die wohlgenährten heiligen Schlangen von Westafrika, und Lokalfetischthiere wie der Alligator zu Dix Cove, der durch Pfeifen heraufgelockt wird und dem Menschen eine halbe Meile weit folgt, wenn derselbe einen weissen Vogel in Händen trägt; oder der Haifisch zu Bonny, der jeden Tag an das Ufer geschwommen kommt, um zu sehen, ob man ihm ein Menschenopfer zur Mahlzeit hingesetzt hat[4]); im modernen Indien die Kühe, die ehrfürchtig mit frischem Grase gefüttert werden; Durgas Speiseopfer, die auf Steinen für die Schakale niedergelegt werden; endlich die berühmten Alligatoren in ihren Tempelbecken[5]). Von diesem Gesichtspunkte aus schliesst der Begriff des heiligen Thieres auch den Menschen selber ein. So betete man in Mexiko den gefangenen Jüngling als lebenden Repräsentanten des Tezcatlipoca an und veranstaltete ihm zu Ehren grosse Festgelage während der schwelgerischen zwölf Monate, ehe er an dem Festtage der Gottheit, die er darstellte, feierlich geopfert wurde; noch deutlicher tritt diese Idee in der Erzählung von Cortes selber hervor, den Montezuma für die Incarnation

[1]) *Herod.* VII, 35, 54; *Liv.* VII, 6; *Grote*, „*Hist. of Greece*", vol. X, p. 589, siehe p. 715.

[2]) *Rochefort*, „*Iles Antilles*", p. 367.

[3]) *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, pp. 336, 358; *Williams*, „*Fiji*", vol. I, p. 220.

[4]) *Bosman*, „*Guinea*" in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 494; *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*", p. 215; *Burton*, „*W. and W. fr. W. Afr.*", p. 331.

[5]) *Ward*, „*Hindoos*", vol. II, p. 195 etc.

des Quetzalcoatl hielt, der in das Land zurückgekehrt sei, und dem er in Folge dessen Menschenopfer entgegensandte, um sie vor ihm zu schlachten, wenn er Lust nach Blut zeigen sollte[1]). Dasselbe gilt im modernen Indien von dem Weibe, das als Repräsentantin des Radha bei den schamlosen Orgien der Saktas die dargebotenen Opfergaben, Speisen und Getränke, geniesst[2]). Noch gewöhnlicher ist es der Priester, dem als Diener der Gottheit der Löwenantheil an den Opfergaben, oder gar das ausschliessliche Vorrecht sie zu geniessen zufällt; von dem fidschianischen Priester, der auf die Schildkröten und die Mehlspeisen wartet, die man seinem Gotte zuertheilt[3]), und von dem westafrikanischen Priester, der die Speiseantheile, welche man den Lokalgeistern des Gebirges, des Flusses oder des Waldes sendet, wegnimmt und als Bevollmächtigter des Geistes selber verzehrt[4]) — bis zu den Brahmanen, welche für die göttlichen Vorfahren die Gaben der Verehrer in Empfang nehmen, die kein heiliges Feuer haben, um es selbst zuzubereiten, „denn es giebt keinen Unterschied zwischen dem Feuer und einem Brahmanen, das ist das Urtheil derjenigen, welche den Veda kennen"[5]). Es ist unnöthig, noch weitere Details eines Gebrauches zu sammeln, der in den grossen Religionssystemen der Welt so gewöhnlich ist, wo die Priester zu berufsmässigen Dienern und Agenten der Gottheiten geworden sind und von den Opfermahlzeiten geniessen, als ob dieselben für sie hingestellt wären. Keineswegs folgt aber aus diesem Gebrauche, dass der Priester, indem er die Speise verzehrt, für den Repräsentanten seiner Gottheit gehalten wird; bei dem vollständigen Mangel an Bestätigungen für eine solche Folgerung kann die Sache vielmehr nur als ceremonielle Regel betrachtet werden. In der That zeigen auch die Thatsachen selbst, wie vorsichtig man sein muss bei der Auslegung religiöser Riten, denen in besonderen Distrieten Bedeutungen beigelegt sein können, die ihrem ursprünglichen Zwecke ganz fern stehen.

Das Füttern eines Idols, so wenn die Ostjaken die Schüssel vor dem Munde des Götzenbildes täglich mit Fleischbrühe füllten,[6])

---

[1]) *Clavigero*, *„Messico"*, vol. II, p. 69; *J. G. Müller*, p. 631.

[2]) *Ward*, vol. II, p. 194; *Mem. „Anthrop. Soc."*, vol. I, p. 332.

[3]) *Williams*, *„Fiji"*, vol. I, p. 226.

[4]) *J. L. Wilson*, *„W. Afr."*, p. 218.

[5]) *Manu*, III, 212. Siehe auch *„Avesta"*, von *Spiegel*, Bd. II, p. 2.

[6]) *Ysbrants Ides*, *„Reize naar China"*, p. 38. *Meiners*, Bd. I, p. 162.

oder wenn die Azteken das Blut des geschlachteten Menschenopfers in den Mund des ungestalten Idols gossen und das Herz des Getödteten hineinsteckten[1]), dieses Verfahren scheint eine ceremonielle Täuschung zu sein, aber es ist auf jeden Fall ein Beweis dafür, dass man sich wirklich dachte, die Gottheit verschlinge auf irgend eine Art die dargebotene Speise. Die Vorstellung von der Gottheit als einer entkörperten spiritualen Gestalt, wie sie bei den niederen Rassen herrscht, verträgt sich sogar noch weniger mit der Idee, dass ein solches Wesen feste Materie verzehren könne. Es ist zwar wahr, dass diese Idee zuweilen vorkommt. Im Alterthume erschien sie in der Sage vom Bel zu Babel, wo die Fusstapfen in der gestreuten Asche die betrügerischen Priester verrathen, die durch geheime Thüren in das Heiligthum gehen und das Mahl vor Bels Bildniss verzehren. In neuerer Zeit bieten die Neger von Labode ein treffliches Beispiel, die das Geräusch hören konnten, wenn ihr Gott Dschimawong die Branntweinflaschen, welche man ihm an der Thür seines strohbedeckten Tempels einhändigte, eine nach der andern leerte[2]); oder die Ostjaken, die, wie Pallas berichtet, ein Schnupftabakshorn für ihren Gott hinzulegen pflegten, und dabei einen geschabten Weidenbast, um damit seine Nasenlöcher nach Landessitte zu verstopfen; der Reisende beschreibt ihr Erstaunen, wenn ein ungläubiger Russe das Horn in der Nacht entleerte und so das dumme Volk glauben machte, dass die Gottheit auf der Jagd gewesen sein müsse, da sie so viel geschnupft habe[3]). Aber alle diese Fälle hängen mehr oder weniger mit Betrug zusammen, während Abgeschmacktheiten, in denen niedere Rassen in grösserer Ausdehnung übereinstimmen, viel mehr einem wirklichen Irrthum entsprungen sein dürften. In der That stehen ihre herrschenden Theorien über die Art, in welcher die Gottheiten Opfer empfangen, nicht mit einem Betruge, sondern mit den Thatsachen selbst in Einklang und müssen daher als streng rationelle und unverfälschte Entwicklungsformen des Animismus betrachtet werden. Die klarsten und allgemeinsten dieser Theorien sind folgende.

Wenn geglaubt wird, dass die Gottheit thatsächlich von der Speise oder anderen geopferten Gegenständen Besitz ergreife, so kann man sich vorstellen, dies geschehe durch Abstraction ihres

---

[1]) *Clavigero*, vol. II, p. 46. *J. G. Müller*, p. 631.

[2]) *Römer*, „*Guinea*", p. 47.

[3]) *Bastian*, „*Mensch*", part II, p. 210.

Lebens, ihres Geschmackes, ihrer Essenz, Qualität, und, noch bestimmter gedacht, ihres Geistes oder ihrer Seele. Der feste Theil dagegen kann sterben, verwelken, weggenommen, verzehrt oder vernichtet werden, oder er kann einfach unberührt liegen bleiben. Die am meisten materialistische aus dieser Gruppe von Vorstellungen ist diejenige, welche auf der natürlichen und uralten Lehre, dass das Blut das Leben sei, beruht. Dem entsprechend opfert man der Gottheit das Blut und hält sogar entkörperte Geister für fähig, dasselbe zu geniessen, wie die Gespenster, für welche Odysseus beim Eintritt in den Hades das Blut des geopferten Widders und der schwarzen Schafe in eine Grube goss, worauf die bleichen Schatten davon tranken und zu sprechen anfingen [1]); oder wie die bösen Geister, welche die Mintiras auf der malayischen Halbinsel von der Wöchnerin zu verscheuchen suchen, indem sie denselben einen Platz in der Nähe des Feuers geben; denn man glaubt, dass die Dämonen menschliches Blut trinken, wenn sie es erlangen können [2]). So opferten in Virginien die Indianer (zum Schein oder in Wirklichkeit) Kinder, deren Blut der Oki oder Geist nach dem allgemeinen Glauben aus der linken Brust saugte [3]). Die Kajanen auf Borneo pflegten Menschenopfer darzubringen, wenn ein grosser Häuptling ein neuerbautes Haus bezog; in einem neueren Falle, um das Jahr 1857, kaufte man zu diesem Zwecke eine malayische Sklavin und liess sie verbluten; das Blut, als das allein Wirksame, wurde auf die Pfeiler und unter das Haus gesprengt, die Leiche warf man in den Fluss [4]). Dieselbe Idee tritt bei den indischen Eingeborenen wie in Nordbengalen und im Dekan auf, wo nur das Blut des Opferthieres für die Gottheiten bestimmt ist, während der Opfernde das Fleisch für sich behält [5]). So sollen in Afrika die Neger von Benin dem Idol einen Hahn opfern, aber dasselbe erhält nur das Blut, das Fleisch essen sie selber sehr gern [6]);

[1]) *Homer. Odyss.* XI. XII.

[2]) „*Journ. Ind. Archip.*“, vol. I, p. 270.

[3]) *Smith*, „*Virginia*“ in „*Pinkerton*“, vol. XIII, p. 41; siehe *J. G. Müller*, p. 143; *Waitz*, Bd. III, p. 207. Vgl. *Meiners*, Bd. II, p. 89. Siehe auch *Bollaert* in „*Mem. Anthrop. Soc.*“, vol. II, p. 96.

[4]) „*Journ. Ind. Archip.*“, vol. III, p. 145. S. auch *St. John*, „*Far East*“, vol. I, p. 160.

[5]) *Hodgson*, „*Abor. of India*“, p. 147; *Hunter*, „*Rural Bengal*“, p. 181; *Forbes Leslie*, „*Early Races of Scotland*“, p. 458.

[6]) *Bosman*, „*Guinea*“, letter XXI; in *Pinkerton*, vol. XVI, p. 531. Siehe auch *Waitz*, Bd. II, p. 192.

wenn dagegen bei den Joruhas ein Thier für einen Kranken geopfert wird, so sprengt man das Blut an die Wand, und bestreicht damit die Stirn des Patienten, angeblich in der Absicht, auf diese Weise das Leben des Opferthieres auf ihn zu übertragen [1]). Das jüdische Opfergesetz macht einen deutlichen Unterschied zwischen dem Blute als Leben beim Vergiessen desselben, und dem Blute als Nahrungsmittel beim Opfern. Wie die Israeliten selber das Blut, welches das Leben ist, nicht mit dem Fleische essen wollten, sondern es wie Wasser auf die Erde gossen, so verhielten sie sich auch beim Opfer. Das Blut musste vor das Heiligthum gesprengt, auf die Hörner des Altars gebracht und dort ausgesprengt oder ausgegossen werden, es durfte aber nicht als Trinkopfer dargebracht werden — „Ich will ihres Trankopfers mit dem Blute nicht opfern" [2]).

Da der niedere Animismus dem Geiste die ätherische Natur des Rauches oder Nebels zuschreibt, so liegt offenbar ein ganz klarer Sinn in der Idee, dass Opfer, die in diesen Zustand versetzt werden, wohlgeeignet seien, von den geistigen Wesen verzehrt oder ihnen übermittelt zu werden, indem der Dampf zu ihnen in die Luft aufsteigt. Am deutlichsten tritt diese Idee beim Weihrauch hervor, und zwar besonders bei einer eigenthümlichen Art des Weihrauchs, der bei den eingeborenen Stämmen von Amerika als Opfer in Gebrauch ist. Die Sitte des Tabakrauchens lässt bei uns schwerlich Etwas von religiösen Riten vermuthen, aber in der Heimat des Tabaks, wo er soweit verbreitet ist, dass er vielleicht das beste Argument für den Zusammenhang der Cultur des nördlichen und des südlichen Continents bildet, ist seine Stellung unter den gottesdienstlichen Gebräuchen von hoher Bedeutung. Die Osagen pflegten ein Unternehmen damit anzufangen, dass sie eine Pfeife rauchten und dabei ein Gebet wie das folgende sprachen: „Grosser Geist, komm' herab und rauche mit mir als Freund! Feuer und Erde, raucht mit mir und helft mir meine Feinde vernichten!" Zu Hennepins Zeiten blickten die Sioux zur Sonne, wenn sie rauchten, und wenn die Friedenspfeife angezündet wurde, so boten sie ihr dieselbe dar und sagten: „Rauche, Sonne!" Der Häuptling der Natschez rauchte bei Sonnenaufgang zuerst gegen Osten, dann nach den anderen Himmelsrichtungen, u. s. w. Indessen

[1]) *Bastian*, *„Psychologie"*, p. 96.
[2]) *Levit.* I, etc.; *Deuteron.* XII, 23; *Psalm*, XVI, 4.

werden die Züge aus der Tabakspfeife den Göttern nicht etwa bloss in der Weise geopfert, wie es mit Tropfen von Getränk oder mit Stücken von der Nahrung der Fall ist. Die Friedenspfeife ist vielmehr ein besonderes Geschenk der Sonne oder des grossen Geistes, der Tabak ist ein heiliges Kraut, und der Rauch gilt daher für ein angenehmes Opfer, das in die Luft emporsteigt zu dem Wohnsitze der Götter und der Geister[1]). Wenn bei den Cariben der eingeborene Zauberer einen Dämon beschwören will, so pflegt er Tabaksrauch in die Luft zu blasen, um durch den angenehmen Geruch desselben den Geist anzuziehen; bei brasilianischen Stämmen dagegen bliesen die Zauberer den Tabaksdampf rings auf die Zuschauer und auf den Patienten, der geheilt werden sollte[2]). Wie nahe verwandt Weihrauch und Brandopfer ihrer Natur nach sind, beweisen die Sulus, welche den Weihrauch zusammen mit dem Fett vom Netze des geschlachteten Thieres verbrennen, um den Geistern ihres Volkes einen lieblichen Geruch zu bereiten[3]). Was den Weihrauch im engeren Sinne und das, was wir unter diesem Namen verstehen, betrifft, so war er in den Tempeln von Mexiko täglich im Gebrauch, und zu den gewöhnlichsten antiquarischen Ueberresten von dort zählen die Weihrauchtöpfe, in denen „copalli" (daher unser Wort Kopal) und Bitumen verbrannt wurde[4]). Obgleich in der alten Religion von China der Weihrauch kaum gebräuchlich war, so tragen doch in modernen chinesischen Häusern und Tempeln „Räucherstock" (joss-stick) und Rauchfass zur Verherrlichung aller göttlichen Wesen, von den Manen der Vorfahren bis zu den grossen Göttern und zu Himmel und Erde bei[5]). Die Geschichte des Weihrauchs in der griechischen und römischen Religion zeigt zugleich den Gegensatz zwischen der alten Sparsamkeit und der späteren Verschwendung; die früheren Räucherungen mit Kräutern und wohlriechendem Holze stehen in scharfem Contrast zu den nachmaligen orientalischen Parfums, Myrrhen, Kassia und Weih-

---

[1]) *Waitz*, Bd. III, p. 181; *Hennepin*, „*Voyage*", p. 302; *Charlevoix*, „*Nouvelle France*", vol. V, p. 311, VI, p. 178; *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part I, p. 49, part II, p. 127; *Catlin*, vol. I, pp. 181, 229; *Morgan*, „*Iroquois*", p. 164; *J. G. Müller*, p. 58.

[2]) *Rochefort*, „*Iles Antilles*", pp. 418, 507; *Lery*, „*Voy. en Brésil*", p. 268.

[3]) *Callaway*, „*Rel. of Amazulu*", pp. 11, 141, 177. Siehe auch *Casalis*, „*Basutos*", p. 258.

[4]) *Clavigero*, „*Messico*", vol. II, p. 39. S. auch *Piedrahita*, part I, lib. I, c. 3 (Muyscas).

[5]) *Plath*, „*Rel. der alten Chinesen*", Thl. II, p. 31; *Doolittle*, „*Chinese*".

rauch[1]). In den Tempeln des alten Aegyptens stellen zahllose Abbildungen der Opferceremonie das Verbrennen der Weihrauchkörner in Räuchergefässen vor den Bildern der Götter dar; und Plutarch spricht von dem Weihrauch, der dreimal täglich für die Sonne verbrannt wurde, bei ihrem Aufgange Harz, zu Mittag Myrrhen, am Abend Kuphi[2]). Eine ebenso hervorragende Rolle nahm das Räuchern bei den semitischen Nationen ein. Bei dem jährlichen Feste des Bel zu Babylon verbrannten die Chaldäer nach Herodot tausend Talente Weihrauch auf dem grossen Altar des Tempels, wo sein goldenes Bildniss sass[3]). In den Berichten vom alten Israel ist uns unter Anderem auch das wirkliche Recept zur Herstellung des Weihrauchs nach den Regeln der Apothekerkunst überliefert worden. Die Priester führten ein jeder sein Rauchfass, und auf dem Rauchaltar, der mit Gold überzogen vor dem Vorhang im Zelte stand, wurden süsse Spezereien verbrannt Morgens und Abends, ein beständiger Weihrauch vor dem Herrn[4]).

Die Uebermittlung des Opfers durch das Feuer ist auch der Religion der nordamerikanischen Stämme nicht fremd. So kannten die Algonkins die Sitte, das erste Stück von der Mahlzeit ins Feuer zu werfen; und wenn sie für die Geister Fett in die Flammen schütteten, so pflegten sie zu ihnen zu beten: „Lasst uns Nahrung finden.“ Catlin hat ausführlich beschrieben, wie die Mandanen das Feuer umtanzen und den ersten Kessel mit grünem Mais als Opfer für den grossen Geist verbrennen, ehe sie ihre Mahlzeit beginnen[5]). Die Peruaner sollen bei ihrem grossen Sonnenfeste das schwarze Einweihungsllama als Brandopfer verbrannt haben, und ebenso die Eingeweide der tausend ausserdem geopferten, während das Fleisch derselben für das Festgelage gebraten wurde[6]). Auf dieselbe Idee führen die Opfer der sibirischen Tungusen und Buräten, bei denen Stückchen Fleisch, Leber und Fett in das Feuer geworfen werden[7]). In den chinesischen Opfern für Sonne, Mond,

[1]) *Porphyr. de Abstinentia*, II, 5; *Arnob. contra Gentes.* VII, 26; *Meiners*, Bd. II, p. 14.

[2]) *Wilkinson*, „*Ancient Egyptians*“, vol. V, pp. 315, 338; *Plutarch. de Is. et Osir.*

[3]) *Herodot.* I, 183.

[4]) *Exod.* XXX, XXXVII; *Lev.* X, 1, XVI, 12, etc.

[5]) *Smith*, „*Virginia*“, in „*Pinkerton*“, vol. XIII, p. 41; *Le Jeune* in „*Rel. des Jes.*“, 1634, p. 16; *Catlin*, „*N. A. Ind.*“, vol. I, p. 189.

[6]) *Rivero* und *Tschudi*, pp. 189, 197.

[7]) *Klemm*, „*Cultur-Gesch.*“, Bd. III, pp. 106, 114.

Sterne und Constellationen spricht sich zugleich ihr Zweck in der allerbestimmtesten Weise aus; Thiere und sogar Seidenstoffe und Edelsteine werden verbrannt, damit ihr Dampf zu diesen himmlischen Geistern emporsteigen möge[1]). Nicht weniger bedeutungsvoll, wenn auch in anderer Richtung, ist das Opfer des Siamesen für seine Hausgottheit, das in Weihrauch, Arrak und heissdampfendem Reis besteht; sie verzehrt nicht Alles, oft gar nichts davon, besonders gern aber schlürft sie den duftenden Dampf desselben ein[2]). Betrachten wir jetzt die Berichte über das Opfer bei den arischen Nationen, so finden wir hier ähnliche Anschauungen nicht minder deutlich ausgesprochen. Wenn der Brahmane die Opfergaben auf dem Altarfeuer verbrennt, so nimmt sie Agni in Empfang, das göttliche Feuer, der Mund der Götter, der Bote des Allwissenden, an den die vedische Strophe gerichtet ist: „O Agni, welches truglose Opfer Du allerwärts umringst, das nur schreitet den Göttern zu!"[3]). Die homerischen Gedichte enthüllen uns die eigentliche Bedeutung der Hekatomben in den alten barbarischen Zeiten Griechenlands, wo der Geruch des verbrannten Opfers in dampfendem Rauche zum Himmel aufstieg, „*Κνίσση δ' οὐρανὸν ἷκεν ἑλισσομένη περὶ καπνῷ*"[4]). Selbst auf einer viel weiter vorgerückten Stufe der Geschichte, zu Porphyrius Zeit, hatte man jene alte Idee noch nicht aus dem Gesichtskreis verloren, denn Porphyrius weiss, dass die Dämonen, welche auch gern Götter sein wollen, sich an den Libationen und dem Rauch des Opfers erfreuen, wodurch ihre spirituale und körperliche Substanz vermehrt wird, denn diese lebt von den Dämpfen und Dünsten und nährt sich von dem Rauche des Blutes und des Fleisches[5]).

Die Ansicht der Commentatoren, dass das Opfer als ein religiöser Ritus von hohem Alter und weiter Verbreitung und Bedeutung in das jüdische Gesetz aufgenommen und durch dasselbe geregelt und sanctionirt worden sei, steht mit der allgemeinen Ethnographie dieses Gegenstandes in bester Uebereinstimmung. Hier erscheint das Opfer nicht mehr in Verbindung mit der niedrigeren Vorstellung von einem Geschenke, das den Göttern genehm oder gar von Vortheil sei, sondern in der höheren Bedeutung einer

---

1) *Plath*, Thl. II, p. 65.
2) *Latham*, „*Descr. Eth.*", vol. I, p. 191.
3) *Rig-Veda*", I, 1. 4.
4) *Homer. Il.* I, 317.
5) *Porphyr. De Abstinentia*. II, 42; siehe 58.

frommen Huldigung oder eines Sühnmittels für begangene Sünden. Wie es in der Geschichte der Religion so gewöhnlich ist, bestand auch hier das Opfer im Allgemeinen in Nahrungsmitteln und wurde mit Hülfe des Feuers vollzogen. Den ceremoniellen Einzelheiten der Opfergebräuche Israels, mögen sie das Brandopfer von geschlachteten Ochsen und Schafen oder die unblutigen Gaben von Mehlküchen mit Oel gemengt vorschreiben, ist immer wieder die Erklärung des eigentlichen Zweckes dieser Riten beigefügt: „Das ist ein Brandopfer, zum süssen Geruch vor dem Herrn.“ Die ausführlichen Berichte über das Opfer im alten Testament setzen uns in den Stand, seine allmähliche Entwicklung aus den einfachen patriarchalischen Formen eines Hirtenstammes zu jenem grossen und complicirten System zu verfolgen, welches später organisirt wurde, um den alten Gottesdienst auch in einem bevölkerten und festgeordneten Königreiche fortzusetzen. Unter den Schriftstellern über die jüdische Religion hat namentlich Stanley eine lebendige Schilderung des Tempels gegeben mit seinen Herden von Schafen und Rindern, die seine Höfe erfüllten, mit seinen umfangreichen Schlachtvorrichtungen, mit dem ungeheuren Brandopferaltar, der sich hoch über allem Volke erhob, und auf den man die geschlachteten Thiere legte, endlich mit den Abzügen, um die Ströme des Blutes fortzuführen, das von den Altären herabfloss. Dieser Historiker, der mehr mit dem Geiste der Propheten als mit dem Ceremonial der Priester sympathisirt, verweilt mit Vorliebe bei der grossen Bewegung im späteren Judenthum, welche darauf gerichtet war, der ethischen Religion ihre Stellung über dem Ceremonienwesen zu bewahren [1]). In jenen Zeiten der hebräischen Geschichte wandten sich die Propheten mit scharfem Tadel gegen diejenigen, welche ceremonielle Regeln über wichtigere Vorschriften des Gesetzes stellten. „Ich habe Lust an der Liebe, nicht am Opfer, und am Erkenntniss Gottes, nicht am Brandopfer.“ „Ich habe keine Lust zum Blute der Farren, der Rinder und Böcke.“ „Waschet, reiniget Euch, thut Euer böses Wesen von meinen Augen; lasset ab vom Bösen, lernet Gutes thun.“

Wenn wir unsere Untersuchung über die physischen Vorgänge beim Opfer fortsetzen, so treffen wir noch auf eine andere verschiedene Vorstellung. Es ist eine Idee, die sich in der niederen

[1]) *Stanley*, „*Jewish Church*“, 2d Series, pp. 410, 424. Siehe *Kalisch* über den *Leviticus*; *Barry* in *Smith's* „*Dictionary of the Bible*“, Art. „*sacrifice*“.

Cultur vielfach bestätigt findet, dass die Gottheit dem Anscheine nach das für sie ausgesetzte Opfer unberührt lässt, aber nichtsdestoweniger davon das geniessen oder abstrahiren kann, was in unbestimmter Weise als die Essenz desselben definirt wird. Die Sulus in Südafrika lassen das Fleisch des geopferten Rindes die ganze Nacht hindurch stehen, und die göttlichen Geister der Vorfahren kommen und essen, aber am nächsten Morgen ist Alles noch so, wie es vorher war. Bei der Beschreibung dieses Vorganges lässt sich ein eingeborener Sulu in naiver Weise folgendermassen darüber aus: „Aber wenn wir fragen, ‚Was essen die Amadhlozi?‘ denn am Morgen sehen wir die ganze Speise noch unberührt, so sagen die alten Leute, ‚die Amatongo belecken es‘. Und wir sind nicht im Stande, ihnen zu widersprechen, sondern schweigen still, denn sie sind älter als wir und sagen uns alle Dinge, und wir hören; denn man sagt uns Alles, und wir stimmen bei, ohne klar zu erkennen, ob es wahr ist oder nicht“ [1]). Dieselbe Vorstellung herrschte in der einheimischen Religion der westindischen Inseln. Zu Columbus Zeiten beschreibt Roman Pane, mit besonderer Beziehung auf Hispaniola, die einheimische Art des Opfers. An einem feierlichen Tage, an dem sie viel Nahrungsmittel, sei es Fleisch oder Fisch oder irgend etwas Anderes, herbeischaffen, bringen sie Alles zusammen in das Haus der Cemis, damit das Idol davon geniesse. Am folgenden Tage holen sie Alles wieder nach Hause zurück, nachdem der Cemi davon gegessen hat. Und Gott helfe ihnen so, sagt der Mönch, wie der Cemi von der Nahrung geniesst, da derselbe doch nur ein lebloser Klotz oder Stein sei. Ein und ein halbes Jahrhundert später herrschte noch eine ähnliche Ansicht auf diesen Inseln; dieselbe sprach sich nirgends klarer aus als in der Vorstellung der Cariben, die Geister hören zu können, wie sie in der Nacht die Gefässe bewegten und an der Nahrung kauten, die man für sie ausgesetzt hatte; doch am nächsten Morgen war Alles unberührt; man glaubte, dass die Speisen, von denen die Geister in dieser Weise genossen hatten, dadurch heilig geworden seien, so dass nur die alten und angesehenen Leute von denselben kosten durften, und selbst diese bedurften dazu einer gewissen körperlichen Reinheit [2]). Die Insulaner von Pulo Aur gaben

[1]) *Callaway*, „*Religion of Amazulu*“, p. 11 (Amadhlozi oder Amatongo = Geister der Vorfahren).

[2]) *Roman Pane*, ch. XVI in „*Life of Colon*“, in „*Pinkerton*“, vol. XII, p. 86; *Rochefort*, „*Iles Antilles*“, p. 418; siehe *Meiners*, Bd. II, p. 516; *J. G. Müller*, p. 212.

zwar zu, dass ihre gebannten Krankheitsgeister die für sie hingestellten Reiskörner nicht wirklich verzehren könnten, sie glaubten aber nichtsdestoweniger, dass sie sich die Essenz derselben aneigneten [1]). Aus Indien hören wir, dass bei den Eingeborenen der Garrow hills Kopf und Blut des Opferthiers unter ein Bambusdach gestellt wird, das mit einem weissen Tuche überdeckt ist; der Gott kommt und nimmt, was er bedarf, und nach einiger Zeit wird der Opferantheil mit dem Reste des Thieres für die Gesellschaft zubereitet [2]). Die Gottheiten der Khonds leben von den Gerüchen und Essenzen, die sie aus den Opfern ihrer Gläubigen ziehen, oder auch aus den Thieren und Kornfrüchten, die sie sterben oder verschwinden machen [3]). Wenn die Buräten von Sibirien ein Schaf geopfert und den Hammel gekocht haben, so stellen sie ihn auf ein Gerüst für die Götter, während der Schamane seinen Gesang anstimmt, und dann fallen sie selbst darüber her [4]). So kommt auch im europäischen Volksglauben des Mittelalters die Domina Abundia mit ihren Frauen bei Nacht in die Häuser, und sie essen und trinken aus den Gefässen, die man für ihren Ueberfluss verleihenden Besuch offen stehen lässt, ohne dass Etwas daraus verschwindet [5]).

Eine ausgesprochen animistische Ansicht vom Opfer ist die, dass die Seele des geopferten Thieres oder Gegenstandes für die Gottheit abstrahirt wird oder an sie übergeht. Diese Vorstellung, dass Geister Seelen in Besitz nehmen, findet in etwas verschiedener Weise ein Beispiel in dem Glauben der Binnas von Johore, dass die bösen Flussgeister Krankheit über den Menschen bringen, indem sie von dem „Semangat" oder unsubstantiellen Körper (in gewöhnlicher Redeweise von dem Geiste) zehren, in welchem das Leben desselben wohnt [6]), während der Dämon der Karenen nicht den Körper sondern den „La", den Geist oder das Lebensprincip, verschlingt; wenn er zum Beispiel die Augen eines Menschen aufisst, so bleibt ihr materieller Theil zurück, aber sie werden blind [7]). Auf eine ähnliche Idee gründet sich die Opfertheorie der Polynesier.

[1]) *„Journ. Ind. Archip."* vol. IV, p. 191.
[2]) *Elliot* in *„As. Res."*, vol. III, p. 30.
[3]) *Macpherson*, *„India"*, pp. 88, 100.
[4]) *Klemm*, *„Cultur-Gesch."*, Bd. III, p. 114.
[5]) *Grimm*, *„Deutsche Myth."*, p. 264.
[6]) *„Journ. Ind. Archip."*, vol. I, p. 27.
[7]) *Mason*, *„Karens"*, l. c. p. 208.

Der Priester kann dem zum Opfer bestimmten Menschen Aufträge mitgeben; die Geister der Todten werden von den Göttern oder Dämonen verzehrt; der spirituale Theil des Opfers wird von dem Geiste des Idols, dem es dargebracht ist (d. h. von der Gottheit, welche in dem Idol wohnt oder eingekörpert ist), verspeist[1]). Bei den Fidschianern hat man beobachtet, dass der einheimische Glaube von den grossen Nahrungsopfern nur die Seele den Göttern zuertheilt, welche als ausserordentliche Esser beschrieben werden; die Substanz dagegen wird von den Verehrern selbst verzehrt. Wie in verschiedenen anderen Theilen der Welt, so ist auch hier das Menschenopfer in der That nur ein Speiseopfer; der Cannibalismus ist ein Theil der fidschianischen Religion, und den Göttern schreibt man Wohlgefallen am Menschenfleisch zu[2]). Dieselben Ideen treten auch bei den Indianerstämmen an den nordamerikanischen Seen mit grosser Bestimmtheit hervor, wo der Glaube herrscht, dass die Opfer, mögen sie von den Verehrern stehen gelassen oder verzehrt werden, in spiritualer Form an den Geist übergehen, dem sie geweiht sind. Einheimische Sagen bilden hierzu die klarsten Illustrationen. Das Folgende ist eine Stelle aus einer ottawäischen Erzählung von den Abenteuern des Wassamo, der von dem Geistermädchen nach der Wohnung ihres Vaters, des Geistes der Sanddünen, tief unter den Wassern des Oberen Sees, geführt wurde. „Schwiegersohn", sagte der alte Geist, „Du wirst zu Deinen Eltern zurückkehren und kannst sie mit meinen Wünschen bekannt machen. Denn es kommt sehr selten vor, dass die Wenigen, welche diese Sandhügel passiren, ein Stück Tabak opfern. Wenn sie es thun, so kommt es unmittelbar zu mir herab. Gerade so", fügte er hinzu, indem er die Hand aus seiner Wohnung hervorstreckte und mehrere Stücke Tabak hereinzog, welche irgend Jemand in eben diesem Augenblicke dem Geiste opferte, damit er ihm ruhige Wellen und glückliche Fahrt gewähre. „Du siehst", sagte er, „jedes Ding, das mir auf Erden geopfert wird, kommt unmittelbar zu meiner Wohnung herab." Wassamo sah auch, wie das Mädchen ihre Hände aus der Wohnung herausstreckte und dann Etwas herumreichte, wovon sie alle genossen, dies waren, wie er sah, Speiseopfer, welche von Sterblichen auf Erden dargebracht waren. Die unbedingt spirituale Natur dieser Opfer-

---

[1]) *Bastian*, „*Mensch*", Bd. II, p. 407; *Ellis*, „*Polyn. Res.*", vol. I, p. 358. *Taylor* „*New Zealand*", pp. 104, 220.

[2]) *Williams*, „*Fiji*", vol. I, p. 231.

zeigte sich aber gleich nachher, denn Wassamo kann von solcher Geisternahrung allein nicht leben, desshalb streckt sein Geisterweib die Hand zur Wohnung hinaus und holt einen wirklichen materiellen Fisch aus dem See herein, um ihn für ihren Mann zu kochen [1]). Eine andere ottawäische Sage, der bereits erwähnte Naturmythus von Sonne und Mond, ist ebenfalls von grossem Interesse, nicht nur, weil er jene specielle Idee zur Anschauung bringt, sondern weil er vor Allem die Motive klar macht, aus denen wilde Animisten ihren Gottheiten Opfer darbringen und an die Annahme derselben durch die Götter glauben. Onowuttokwutto, der junge Odschibwäer, der dem Monde bis nach den lieblichen Himmelsprairien gefolgt war, um ihr Ehegemahl zu werden, wird eines Tages von der Sonne, dem Bruder des Mondes, mitgenommen, um zu sehen, wie die Sonne sich ihre Mahlzeit verschafft. Die beiden schauen zusammen durch das Loch im Himmel auf die Erde hinunter, und die Sonne zeigt ihm eine Gruppe von Kindern, die bei einer Wohnung spielen, indem sie zu gleicher Zeit einen kleinen Stein nach einem schönen Knaben unter denselben wirft. Das Kind fällt um, sie sehen, wie es in die Wohnung gebracht wird, sie hören den Ton des Schischigwun (der Rattel) und den Gesang und das Gebet des Medicinmannes, dass das Leben des Kindes erhalten bleiben möge. Auf dieses Bitten des Medicinmannes giebt die Sonne zur Antwort, „Schicke mir den weissen Hund herauf.“ Darauf können die beiden Zuschauer von oben deutlich den Lärm und das Geräusch der Vorbereitungen zu einer Mahlzeit vernehmen, wie ein weisser Hund getödtet und gesengt wird, und wie die Eingeladenen sich in der Wohnung versammeln. Während dies Alles vor sich geht, wendet sich die Sonne zu Onowuttokwutto und sagt, „Es giebt bei Euch in der unteren Welt Leute, die ihr grosse Medicinmänner nennt; aber das ist nur, weil ihre Ohren offen sind, und weil sie meine Stimme hören, wenn ich Einen geschlagen habe, damit sie dem Kranken Erleichterung verschaffen können. Sie schreiben dem Volke vor, mir zu schicken, was ich begehre, und wenn sie es geschickt haben, so nehme ich meine Hand von denen, die ich krank gemacht habe.“ Als die Sonne dies gesagt hatte, wurde der weisse Hund in Portionen eingetheilt für diejenigen, welche an der Mahlzeit theilnahmen; und als sie anfangen wollten zu essen, sprach der Medicinmann: „Wir senden Dir Dieses, grosser

[1]) *Schoolcraft*, „*Algic Researches*“, vol. II, p. 140; siehe p. 209.

Manito.“ Unmittelbar darauf sahen die Sonne und ihr odschibwäischer Gefährte, wie der Hund, gekocht und zum Essen fertig, durch die Luft zu ihnen emporstieg — und sie speisten davon an derselben Stelle[1]). Wie solche Ideen sich auch auf die Bedeutung des Menschenopfers erstrecken, lässt sich aus dem folgenden Gebete der Irokesen erkennen, wenn sie dem Kriegsgotte einen Menschen zum Opfer bringen: „Für Dich, o Geist Arieskoi, erschlagen wir dieses Opfer, damit Du Dich von dem Fleische nährst und Dich bewegen lässt, uns hinfort Glück und Sieg über unsere Feinde zu verleihen!“[2]). So findet sich auch unter den aztekischen Gebeten eines, das in Kriegszeiten an Tezcatlipoca-Yaotl gerichtet wurde: „Herr der Schlachten; es ist eine sichere und gewisse Sache, dass ein grosser Krieg im Begriff ist zu entstehen, sich zu bilden, zu entwickeln, zu entspinnen; der Kriegsgott öffnet seinen Mund, er dürstet nach dem Blute Vieler, die in diesem Kriege umkommen werden; es scheint, dass die Sonne und der Erdgott Tlatecutli danach trachten, sich eine Freude zu machen; sie trachten danach, den Göttern des Himmels und des Hades Speise und Trank zu geben und ihnen eine Mahlzeit herzurichten aus dem Fleisch und Blut derjenigen, welche in diesem Kriege dem Tode geweiht sind“ etc.[3]) Aehnliche Ideen von der spiritualen Natur des Opfers treten uns in andern Gegenden der Erde entgegen. So lesen wir von dem westafrikanischen Baumfetisch, der sich an dem Geiste des Nahrungsopfers erfreut, die Substanz desselben aber zurücklässt, und ein Bericht über die Religion der Goldküste erwähnt, dass ein jeder grosse Wong (oder Gottheit) sein Haus hat und seinen eigenen Priester und Priesterin, welche die Behausung reinigen und ihm täglich Brot, mit Palmöl zusammengeknetet, hinstellen, wovon, wie von allen Gaben dieser Art, der Wong die unsichtbare Seele verzehrt“[4]). So bringen in Indien die Limbus von Dardschiling kleine Opfer an Korn, Gemüse und Zuckerrohr, und schlachten Kühe, Schweine, Geflügel u. s. w., mit dem offen ausgesprochenen Grundsatz „der Lebenshauch für die Götter, das Fleisch für uns“[5]). Eine solche Idee erscheint auch in hohem

[1]) *Tanner's* „*Narrative*“, pp. 286, 318. Siehe auch *Waitz*, Bd. III, p. 207.

[2]) *J. G. Müller*, p. 142, siehe 282.

[3]) *Sahagun*, lib. VI, in *Kingsborough*, vol. V.

[4]) *Waitz*, Bd. II, pp. 188, 196; *Steinhauser*, l. c. p. 136. Siehe auch *Schlegel*, „*Ewe-Sprache*“, p. XV; *Magyar*, „*Süd-Afrika*“, p. 273.

[5]) *A. Campbell* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. VII, p. 153.

Grade geeignet, die Opfergebräuche anderer Religionen zu erklären. In Verbindung mit den angeführten Berichten mag die unzweifelhafte Bedeutung der Todtenopfer, durch welche Opfergaben auf spirituale Weise in den Besitz der Geister der Verstorbenen gebracht werden, unsere Folgerung rechtfertigen, dass ähnliche Ideen von geistiger Uebertragung in beträchtlicher Ausdehnung auch bei den zahlreichen Nationen herrschen, deren Opfergebräuche uns den Thatsachen nach wohl bekannt sind, ohne dass wir jedoch dieselben mit Sicherheit auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurück verfolgen können.

Nachdem wir so die Art und Weise untersucht haben, in welcher man sich den physischen Effect bei dem Vorgange der Opferung vorstellt, sei es nun in unbestimmterer oder bestimmterer Weise, und nachdem wir seinen wirklichen Uebergang an die Gottheit als substantiell, essentiell oder spiritual unterschieden haben, wollen wir jetzt die Frage erörtern, welche Motive den Opferer beim Darbringen des Opfers leiten. So wichtig und complicirt dieses Problem erscheint, so liegt der Schlüssel dazu doch so auf der Hand, dass es sich durch blosse Aufstellung eines allgemeinen Princips vollkommen lösen lässt. Wenn nur der oberste Satz der animistischen Naturreligion zugegeben wird, dass die Idee von der menschlichen Seele das Vorbild für die Vorstellung von der Gottheit ist, so muss die Analogie der menschlichen Handlungen dem Menschen gegenüber unter Anderm auch seine Motive beim Opfer erklären können. Und das vermag sie in der vollkommensten Weise. Man kann auch in der allgemeinsten Ausdehnung den Satz aufrecht erhalten, dass bei dem Geschenke, welches der gemeine Mann dem Grossen darbringt, um Gutes zu erlangen oder Böses abzuwenden, um Hülfe zu erbitten oder Beleidigung wieder gut zu machen, der Häuptling nur durch die Gottheit ersetzt zu werden braucht, um eine logische Lehre von den Opfergebräuchen herzustellen, welche in hohem Masse geeignet ist, den Zweck derselben direct zu erklären und auch auf anderen Gebieten die wirkliche Bedeutung dessen vermuthen zu lassen, was im Laufe der Zeiten eine durchaus veränderte Gestalt angenommen hat. Anstatt für diesen Satz eine Sammlung von einzelnen Zeugnissen beizubringen, wird es genügen, die Aufmerksamkeit noch einmal auf irgend eine ausgedehnte allgemeine Zusammenstellung von Berichten über Opfergebräuche zu lenken, wie sie zum Beispiel auch in diesem Werke zu verschiedenen Zwecken schon angeführt worden sind. Man

wird bemerken, dass die Opfergaben für die Gottheiten sich in derselben Weise klassificiren lassen, wie die irdischen Geschenke. Das gelegentliche Geschenk, das bei irgend einem besonderen Vorfall gemacht wird, der periodische Tribut, den der Unterthan dem Herrscher zollt, die Abgabe an den König für die Sicherung des Besitzes oder den Schutz des erworbenen Eigenthums, dies Alles findet in den Opfersystemen der verschiedenen Völker sein deutliches und klarbestimmtes Analogon. Es mag dazu beitragen, das Gefühl von der Richtigkeit der hier aufgestellten Theorie des Opfers zu bestärken, wenn wir wahrnehmen, wie der Uebergang von der Idee eines substantiellen Werthes des empfangenen Geschenkes zu derjenigen einer ceremoniellen Huldigung, die dem Empfänger dadurch erwiesen wird, in derselben kaum wahrnehmbaren Weise vor sich geht, mag nun der Empfänger ein Mensch oder ein Gott sein. Wir selbst finden es nicht ganz leicht, den Eindruck zu analysiren, den ein Geschenk auf unser eigenes Gefühl macht, und den wirklichen Werth des Gegenstandes von der Genugthuung zu trennen, die uns durch den guten Willen oder durch die Achtung des Gebers bereitet wird, und ebenso müssen wir Bedenken tragen, eine bestimmte Erklärung zu geben, wie uncultivirte Menschen in ihren Handlungen den Göttern gegenüber ebendieselbe Unterscheidung auszubilden vermögen. Allgemein lässt sich aber behaupten, dass die Idee von der praktischen Annehmlichkeit der Nahrung oder der Werthgegenstände, die der Gottheit dargeboten werden, schon früh zu verschwinden beginnt und dem Gefühle Platz macht, dass ein ehrfurchtvolles Geschenk den Gott erfreue und geneigt mache, wenn es auch an sich für eine so mächtige göttliche Persönlichkeit von keinem grossen Werthe sei. Diese beiden Stufen der Opferidee sprechen sich in schärfstem Gegensatze zu einander aus bei den Karenen, welche einem Dämon Arrak, Korn oder einen Theil des getödteten Jagdwildes opfern, indem sie ein Gebet ohne Geschenk dabei als nutzlos betrachten [1]), und bei den Negern von Sierra Leone, die einen Ochsen opfern, „damit Gott hoch erfreut werde und den Krooleuten Gutes thue“ [2]).

Wenn auch in Hunderten von Opferberichten keine Aussicht sein mag, zu entscheiden, ob der Verehrer der Gottheit eine Wohl-

[1]) *O'Riley* in „*Journ. Ind. Archip.*“, vol. IV, p. 592; *Bastian*, „*Oestl. Asien*“, Bd. II, p. 12.

[2]) *R. Clarke*, „*Sierra Leone*“, p. 43.

that zu erweisen oder sie nur zu erfreuen meint, so giebt es doch auch zahlreiche Fälle, in denen der Opfernde kaum eine andere Vorstellung als die Idee von ceremonieller Huldigung im Sinne haben kann. Einer der ausgeprägtesten Opferriten besteht darin, bei Mahlzeiten Speisetheile oder Libationen durch das Feuer oder auf anderem Wege den Göttern zu übermitteln. Dieser Gebrauch erstreckt sich von der Religion der nordamerikanischen Indianer bis zu der des klassischen Griechen und des alten Chinesen, und bewahrt im europäischen Bauernglauben noch heute seinen Platz [1]). Andere Fälle gehen noch vollständiger in eine reine Verehrungsförmlichkeit über. Man sehe den Guinea-Neger, der stillschweigend an dem heiligen Baume oder der heiligen Höhle vorbeigeht und ein Blatt oder eine Muschelschale als Opfer für den Lokalgeist hinwirft [2]); den Talein von Birma, der bei seiner Mahlzeit die Schüssel emporhält, um sie dem Nat zu opfern, ehe sich die Gesellschaft daran macht, sie zu verzehren [3]); den Hindu, der ein wenig von seinem Reis mit den Fingern bis zur Höhe der Stirn emporhebt und es in Gedanken dem Siwa oder Wischnu opfert, ehe er die Speise verzehrt [4]). Dieselbe Vorstellung liegt den Fällen zu Grunde, die sich weit verbreitet in allen Religionen wiederfinden, wo das Opfer, was auch immer seine ursprüngliche Bedeutung gewesen sein mag, praktisch in eine Mahlzeit übergegangen ist. Ein Festgelage, wobei die Gottheit nur den Schein und die Verehrer die Wirklichkeit haben, scheint uns ein blosser Spott auf das Opfer zu sein. Aber wie aufrichtig dasselbe als religiöse Ceremonie betrachtet wird, geht aus der folgenden Anekdote von einem nordamerikanischen Indianerstamm hervor. Eine Reisegesellschaft von Potawatomis fand drei Tage lang kein Jagdwild und gerieth durch Nahrungsmangel in grosse Bedrängniss. In der dritten Nacht hatte ein Häuptling Namens Saugana einen Traum, worin ihm eine Person erschien und ihm sagte, dass sie desswegen so grosse Noth litten, weil sie ohne eine Opfermahlzeit ausgezogen seien. Die Traumgestalt sagte, er habe sich auf diese wichtige Reise begeben „wie ein Weisser“, ohne irgendwelche religiöse Vorbereitungen zu machen.

[1]) *Smith*, „*Virginia*“ in „*Pinkerton*“, vol. XIII, p. 41; *Welcker*, „*Griech. Götterlehre*“, Bd. II, p. 693; *Legge*, „*Confucius*“, p. 179; *Grohmann*, „*Aberglauben aus Böhmen*“, p. 41, etc.

[2]) *J. L. Wilson*, „*W. Afr.*“, p. 218; *Bosman*, „*Guinea*“ in „*Pinkerton*“, vol. XVI, p. 400.

[3]) *Bastian*, „*Oestl. Asien*“, Bd. II, p. 387.

[4]) *Roberts*, „*Oriental Illustrations*“, p. 545.

Desshalb habe sie der grosse Geist mit Mangel bestraft. Es sollten indessen zwölf Leute ausgehen und vier Stück Rothwild erlegen, ehe die Sonne so und so hoch stände (um neun Uhr herum). Der Häuptling hatte die vier Thiere im Traume todt liegen sehen, die Jäger tödteten sie auch dem entsprechend und man hielt die Opfermahlzeit ab[1]). Weitere erläuternde Beispiele von solchen heiligen Festgelagen lassen sich aus der ganzen Entwicklungsreihe der Cultur in Fülle anführen. Die Sulus machen den Himmelsgott droben mit einem Opfer an schwarzen Rindern geneigt, um dadurch Regen zu erlangen; die Dorfhäuptlinge wählen die Ochsen aus, einer wird getödtet, die übrigen werden bloss genannt; das Fleisch des geschlachtetenOchsen verzehrt man in dem Hause unter tiefem Stillschweigen, zum Zeichen der demüthigen Unterwerfung; die Knochen werden ausserhalb des Dorfes verbrannt, und nach der Mahlzeit singt man in musikalischen Tönen ein Lied ohne Worte[2]). Die Serwatty-Insulaner opfern den Idolen Büffel, Schweine, Schafe und Geflügel, wenn ein Einzelner oder das ganze Gemeinwesen eine wichtige Handlung oder Expedition unternimmt, und da das Fleisch von den Gläubigen verzehrt wird, so bringt dies eine ganz ansehnliche Versammlung mit sich, sobald die Opfer einigermassen zahlreich sind[3]). So sind bei rohen nordindischen Stämmen die Thieropfer von Libationen gegohrener Getränke begleitet und die Worte für Opfer und Mahlzeit lassen sich thatsächlich mit einander vertauschen[4]). Bei den Azteken dienten die Kriegsgefangenen erst zu einem angenehmen Opfer für die Götter und bildeten dann den Hauptbestandtheil einer Mahlzeit für die Sieger und deren Freunde[5]). Die Geschichte der griechischen Religion endlich giebt uns ein vollständiges Bild des Ueberganges von den alten Brandopfern, die den Göttern durch das Feuer geweiht wurden, zu den grossen Festgelagen, bei denen die Opferthiere das Fleisch für die öffentlichen Mahlzeiten lieferten, welche man abhielt, um die Götter durch ceremonielle Huldigung zu ehren[6]).

---

[1]) *Mc Coy*, „*Baptist Indian Missions*“, p. 305.

[2]) *Callaway*, „*Religion of Amazulu*“, p. 59. Siehe *Casalis*, p. 252.

[3]) *Earl* in „*Journ. Ind. Archip.*“, vol. IV, p. 174.

[4]) *Hodgson*, „*Abor. of India*“, p. 170, siehe 116; *Hooker*, „*Himalayan Journals*“, vol. II, p. 276.

[5]) *Prescott*, „*Mexico*“, book I, ch. III.

[6]) *Welcker*, „*Griech. Götterlehre*“, Bd. II, p. 50; *Pauly*, „*Real-Encyclopädie*“, s. v. „*Sacrificia*“.

Neben dieser Entwicklung des Opfers vom Geschenk zur Huldigung bildete sich auch die Lehre aus, dass der Werth des Opfers weniger darin liege, dass die Gottheit ein Geschenk erhalte, als vielmehr darin, dass der Opfernde auf einen für ihn selbst werthvollen Gegenstand verzichte. Diese Lehre kann man die Entsagungstheorie nennen, und ihr Ursprung lässt sich deutlich erkennen, wenn wir sie aus der Geschenktheorie herzuleiten versuchen. Nehmen wir unsere eigenen Gefühle zum Führer, so wissen wir aus Erfahrung, welche Genugthuung es gewährt, das Unsere im Geben gethan zu haben, selbst wenn das Geschenk unwirksam ist, und wie wir anstehen, es wieder zurückzunehmen, wenn es nicht angenommen wird, sondern es lieber auf andere Weise los zu werden trachten — es ist ein verlorenes Gut, eine aufgegebene Sache. So können wir uns sehr wohl in die Vorstellung der Assinaboin-Indianer versetzen, welche der Ansicht waren, dass die Decken, Zeugstücke, ehernen Kessel und ähnliche Gegenstände, die sie als Medicinopfer an den Bäumen zurückliessen, von einem befreundeten Stamme aufgefunden und mitgenommen werden könnten[1]); wir verstehen die Ava-Buddhisten, wenn sie Opfergaben von gekochtem Reis, Zuckerwerk und in Oel gebratenen Cocosnüssen in die Tempel bringen und niemals versuchen, die Krähen und wilden Hunde zu verscheuchen, welche dieselben vor ihren Augen verzehren[2]); ebenso die modernen Moslems, welche bei ihrer Rückkehr von Mekka im Thale Muna Schafe, Ochsen und Kamele opfern und es für ein verdienstliches Werk halten, ein Opferthier hinzugeben, ohne irgend Etwas davon zu verzehren, während Schaaren von Takruris ringsum wie Geier lauern, um sich sofort auf die getödteten Thiere zu stürzen[3]). Wenn das Opfer für die Gottheit in ein ceremonielles Ueberlebsel übergeht, so wird es nach dieser Theorie doch beibehalten, obwohl es praktisch keinen Sinn mehr hat, und trotz der wachsenden Ueberzeugung, dass die Gottheit das Alles nicht bedarf und keinen Nutzen davon zieht, und der Opferer beurtheilt immer noch seine Wirksamkeit nach den Kosten, die es ihm verursacht. Aber diese Entsagungstheorie für die Darstellung der ursprünglichen Absicht beim Opfern zu halten, heisst, meiner Ansicht nach, die historische Entwicklung von unten nach

---

1) *Tanner's „Narr."*, p. 154.

2) *Symes, „Ava"*, in *„Pinkerton"*, vol. IX, p. 440.

3) *Burton, „Medinah"*, etc., vol. III, p. 302; *Lane, „Modern Egyptians"*, vol. I, p. 132.

oben kehren. Die blosse Thatsache, dass die Opfer für die Gottheit, von der niedersten Stufe bis zu den höchsten Stufen der Cultur, zu neun Zehnteln oder mehr aus Nahrungsmitteln und heiligen Mahlzeiten bestehen, spricht nachdrücklich genug gegen die Ursprünglichkeit der Entsagungstheorie. Wenn der Hauptbeweggrund das Aufgeben von werthvollem Eigenthum gewesen wäre, so würden wir in der niederen Cultur Opfer von Waffen, Kleidungsstücken, Schmuckgegenständen ebenso vorherrschend finden, wie sie in Wirklichkeit ungewöhnlich sind. Betrachten wir von allgemeinerem Gesichtspunkte aus die Annahme, die Wilden seien davon ausgegangen, den Göttern Etwas zu weihen, was sie als praktisch werthlos für dieselben betrachteten, um selber einen Verlust zu erleiden, der Niemandem Nutzen brachte, so ist dieselbe eine vollständige Unterschätzung des praktischen Sinnes der Wilden, welche zwar fähig sind, alte Riten auch nach dem Wegfall ihrer ursprünglichen Bedeutung festzuhalten, welche aber nur höchst selten neue Gebräuche einführen, ohne einen vernünftigen Beweggrund dafür zu haben. Wenn wir die Religion der niederen Rassen untersuchen, so sehen wir, dass die Menschen ihren Göttern gegenüber ebenso praktisch und geradezu handeln, wie im Verkehr mit ihren Nachbarn, und wo uns ein klarer ursprünglicher Zweck entgegentritt, können wir denselben wohl als genügende Erklärung gelten lassen. Für die Art und Weise, in welcher das Geschenk in ein Zeichen der Entsagung übergehen kann, bietet der Buddhismus ein lehrreiches Beispiel. Dort herrscht der Glaube, dass sündige Menschen dazu verdammt sind, im Laufe der Seelenwanderung als wandernde, brennende, elende Dämonen (Preta) wiedergeboren zu werden. Diese Dämonen nun können Speise- und Trankopfer von ihren Verwandten erhalten, die sich ihnen auch sonst wohlthätig erweisen können, indem sie verdienstliche Werke in ihrem Namen thun, zum Beispiel den Priestern Nahrungsmittel geben, obgleich manche unglückliche Geister so tief stehen, dass auch dies ihnen nicht zu nützen vermag. Aber selbst in diesem Falle glaubt man, dass die gute Handlung, wenn auch nicht dem Geiste, für den sie gethan wird, so doch der Person von Nutzen ist, welche sie vollbringt [1]). Unzweifelhafte Beispiele von solcher Entsagung lassen sich am besten unter denjenigen Opfern auffinden, wo der Werth des Opfers für den Opfernden in hohem Grade den Werth

[1]) *Hardy*, „*Manual of Buddhism*", p. 59.

übersteigt, welchen dasselbe für die Gottheit haben soll. Der schlagendste von diesen Fällen, wenn wir Nationen auf etwas vorgerückteren Culturstufen ins Auge fassen, tritt uns in der Geschichte des Menschenopfers bei den semitischen Völkern entgegen. Der König von Moab opferte, „da ihm der Streit zu stark war“, seinen ältesten Sohn zum Brandopfer auf der Mauer. Die Phönizier opferten ihre liebsten Kinder, um den Zorn der Götter zu versöhnen, sie erhöhten ihren Werth, indem sie dieselben aus den edelsten Familien wählten, und es fehlt sogar nicht an den stärksten Beweisen dafür, dass man die Wirksamkeit des Opfers in dem schmerzvollen Verluste des Opfernden suchte, denn zu dem jährlichen Opfer durften nur die einzigen Söhne ihrer Eltern genommen werden (*Κρόνῳ γὰρ Φοίνικες καϑ' ἕκαστον ἔτος ἔϑυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων*). Heliogabalus führte den scheusslichen orientalischen Ritus auch in Italien ein und wählte aus dem ganzen Lande hochgeborene Jünglinge zu Opfern für seine Sonnengottheit aus. Von allen solchen Fällen zeigt aber auf semitischem Gebiete der Bruch des heiligen Gesetzes der Gastfreundschaft, dadurch dass man den Gast dem Jupiter hospitalis, dem *Ζεὺς ξένιος*, opferte, am deutlichsten, wie der Werth für den Opfernden zu einem Maasstabe der Annehmlichkeit für den Gott werden kann[1]). In dieser Weise scheint sich, in geringerem Grade innerhalb der niederen Cultur, in stärkerem Maasse in der Religion der höheren Nationen, der Uebergang aus der Geschenktheorie in die Entsagungstheorie vollzogen zu haben. Die englische Sprache fasst beides in ein Wort zusammen, wie leicht ersichtlich, wenn wir nur den Sinn des Geschenkes, den das „sacrificium“ in einem römischen Tempel hatte, mit dem Sinne des Aufgebens, des Verlustes vergleichen, den das Wort „sacrifice“ (Opfer) auf einem englischen Markte besitzt (auch im Deutschen spricht man von grossen Opfern, um damit grosse Verluste zu bezeichnen).

Im Verlaufe der Geschichte des Opfers hat sich bei vielen Nationen gezeigt, dass die Kosten vermindert werden können, ohne dadurch die Wirksamkeit desselben herabzusetzen. Das Resultat davon lässt sich in mannichfachen sinnreichen Mitteln erkennen, die auf dem Opfernden ruhende Last zu erleichtern, indem er

---

[1]) *2. Könige*, 3, 27; *Euseb. Praep. Evang.* I. 10, IV. 156; *Laud. Constant.* XIII; *Porphyr. De Abstin.* II. 56, etc.; *Lamprid. Heliogabal.* VII; *Movers*, „*Phönizier*“, Bd. 1, p. 300, etc.

etwas weniger Werthvolles an die Stelle dessen setzt, was er eigentlich opfern sollte oder zu opfern vorgiebt. Sogar bei Dingen wie diese reicht die angeborene Gleichartigkeit der Menschennatur in geistiger Beziehung hin, in ganz entfernten und unabhängigen Rassen eine so grosse Gleichförmigkeit der Entwicklung hervorzurufen, dass sich die Hauptrichtungen der Ersatzopfer in drei oder vier Gruppen unterbringen lassen.

Den Theil für das Ganze zu geben ist ein Verfahren, welches dem gewöhnlichen Tribut des Unterthanen an den Herrscher so eng verwandt ist, dass es zum grössten Theile direct unter die Geschenktheorie fällt und auch dort schon durch Beispiele belegt worden ist. Nur wenn der den Göttern zugewiesene Theil von ganz unbedeutendem Werthe im Verhältniss zum Ganzen ist, geht das eigentliche Opfer allmählich in ein blosses Ersatzmittel über. Dies ist der Fall, wenn in Madagaskar der Kopf des geopferten Thieres auf eine Stange gesteckt und Blut und Fett auf die Steine des Altars gestrichen werden, während die Opferer mit ihren Freunden und dem dabei fungirenden Priester das ganze Fleisch allein verzehren[1]; wenn reiche Guineaneger dem Fetisch ein Schaf oder eine Ziege opfern, und davon mit ihren Freunden essen, der Gottheit aber nur einen Theil der Eingeweide überlassen[2]; wenn die Tungusen beim Opfern von Vieh ein Stückchen Leber und Fett weihen und vielleicht das Fett als Antheil des Gottes im Walde aufhängen, oder wenn die Mongolen dem Idol das Herz des Thieres bis zum folgenden Tage vorsetzen[3]. So beschränkten sich die ältesten vollständigen Brandopfer bei den Griechen allmählich darauf, dass man nur die Knochen und das Fett des geschlachteten Ochsen den Göttern opferte, während das Fleisch von den Opferern selbst verzehrt wurde, ein äusserst ökonomischer Ritus, welcher in der Legende von dem schlauen Prometheus mythische Gestalt annimmt; derselbe liess dem Zeus die Wahl zwischen den beiden Theilen des geopferten Ochsen, die er für die Götter und für die Sterblichen zurecht machte, und von denen der eine aus Knochen bestand, die des besseren Aussehens wegen mit Fett bedeckt waren, der andere aus den Fleischtheilen, die unter widerwärtigen Haut- und Eingeweidestücken verborgen lagen[4]. Aus einem anderen

[1] *Ellis*, „*Madagascar*“, vol. I, p. 419.

[2] *Römer*, „*Guinea*“, p. 59. *Bosman in Pinkerton*, vol. XVI, p. 399.

[3] *Klemm*, „*Cultur-Gesch.*“, Bd. III, p. 106; *Castrén*, „*Finn. Myth.*“, p. 232.

[4] *Hesiod. Theog.* 537; *Welcker*, Bd. I, p. 764, Bd. II, p. 51.

Grunde, nicht aus dem der Sparsamkeit, sondern in Aufrechterhaltung eines alten Ueberlebsels, verrichtete die zarathustrische Religion das alte arische Feueropfer auf dem Wege der Substitution. Das vedische Opfer Agnischtoma erforderte, dass die Thiere getödtet und ihr Fleisch zum Theil durchs Feuer den Göttern übergeben, zum Theil von den Opferern und Priestern verzehrt wurde. Die parsische Izeschne-Ceremonie, die formale Nachfolgerin dieses blutigen Ritus, verlangt dagegen nicht einmal das Schlachten des Opferthieres, sondern es genügt, das Haar eines Ochsen in ein Gefäss zu thun und es dem Feuer zu zeigen[1]).

Das Opfern eines Theiles von dem eigenen Körper des Verehrers ist ein sehr gewöhnlicher Ritus, mag nun seine Bedeutung einfach die eines Geschenkes oder Tributes sein, oder mag es als pars pro toto den ganzen Menschen darstellen sollen, der entweder selbst in Gefahr schwebt und daraus erlöst zu werden verlangt oder das Opfer in Wirklichkeit für einen Andern darbringt, den er befreit zu sehen wünscht. Wie ein Fingerglied einen ganzen Körper repräsentiren soll, zeigt sich am deutlichsten in den Todtenopfern der Nicobareninsulaner; sie verbrennen mit dem Todten zugleich sein Besitzthum, und sein Weib muss sich (offenbar als Ersatz für sich selbst) ein Fingerglied abschneiden lassen; wenn sie auch Dieses verweigert, so pflegt man einen tiefen Einschnitt in einen der Pfeiler ihres Hauses zu machen[2]). Wir haben indessen das Fingeropfer hier nicht als Opfer für die Todten zu betrachten, sondern nur insofern es an andere Gottheiten gerichtet ist; diese letztere Idee findet sich deutlich ausgebildet in der tonganesischen Sitte des Tutu-nima, welche darin besteht, dass man einen Theil des kleinen Fingers mit einem Beil oder einem scharfen Stein als Opfer für die Götter abhaut, in der Absicht, einen kranken Verwandten von höherem Range wieder herzustellen. Mariner sah Kinder von fünf Jahren sich um die Ehre streiten, diese Verstümmelung zu erleiden[3]). Wenn bei den Mannbarkeitsceremonien der Mandanen der Jüngling endlich bewusstlos und, wie sie sagen, leblos an den Stricken hing, an die er mit Hülfe von Holzstäben, die man ihm durch das Fleisch gezogen hatte,

[1]) *Haug*, „*Parsis*", Bombay 1862, p. 238.

[2]) *Hamilton* in „*As. Res.*", vol. II, p. 342.

[3]) *Mariner's* „*Tonga Isl.*", vol. I, p. 454, vol. II, p. 222; *Cook's* „*3rd Voy.*", vol. I, p. 403. Einzelheiten aus Südafrika bei *Bastian*, „*Mensch*", Bd. III, pp. 4, 24; *Scherzer*, „*Voy. of Novara*", vol. I, p. 212.

befestigt war, so wurde er herabgelassen, und nachdem er wieder zu sich gekommen, kroch er auf Händen und Füssen um die Medicinwohnung herum bis zu dem Orte, wo ein alter Indianer mit einem Beil in der Hand und einem Büffelschädel vor sich sass; dann hielt er den kleinen Finger der linken Hand zum grossen Geist empor und liess ihn auf dem Büffelschädel abhauen; zuweilen wurde darauf mit dem Zeigefinger in derselben Weise verfahren [1]). In Indien tritt uns derselbe Gebrauch, wenn auch eher ein dravidischer als ein arischer Ritus, mit klar ausgesprochener Bedeutung vor Augen; wie Siwa seinen Finger abschnitt, um den Zorn der Kali zu besänftigen, so pflegen in den südlichen Provinzen Mütter ihre eigenen Finger als Opfer abzuschneiden, um nicht ihre Kinder zu verlieren; auch hören wir von einem goldenen Finger, der als Ersatz eines Ersatzes gestattet war [2]). Die Neuseeländer hängen Haarlocken an die Zweige der Bäume des Begräbnissortes, der als Opferplatz allgemein anerkannt ist [3]). Dass das Haar ein Ersatz für den Besitzer desselben sein kann, zeigt sich auch in Malabar, wo der Dämon aus dem besessenen Patienten ausgetrieben und von dem Exorcisten nach einem Baume gepeitscht wird; an diesen nagelt man das Haar des Kranken fest, schneidet es ab und lässt es als Besänftigungsmittel für den Dämon zurück [4]). Es ist daher Grund vorhanden, das Weihen des abgeschnittenen Haares der Knaben in Europa ebenfalls als ein stellvertretendes Opfer auszulegen [5]). Was das formale Vergiessen des Blutes anbetrifft, so scheint es das tödtliche Blutvergiessen vertreten zu sollen, so wenn die Jagas oder Priester in Quilombo die Kinder, die man zu ihnen brachte, nur mit Speeren ritzten, anstatt sie damit zu durchstechen [6]); oder wenn in Griechenland später wenige Tropfen Menschenblut die älteren und barbarischeren Menschenopfer ersetzten [7]); oder wenn noch in unserer Zeit im britischen Indien ein Wischnuite, der

[1]) *Catlin*, „*N. A. Indians*“, vol. I, p. 172; *Klemm*, „*Cultur-Gesch.*“, Bd. II, p. 170. Siehe auch *Venegas*, „*Noticia de la California*“, vol. I, p. 117.

[2]) *Buchanan*, „*Mysore*“, etc., in „*Pinkerton*“ vol. VIII, p. 661; *Meiners*, Bd II, p. 472; *Bastian*, l. c. Siehe auch *Dubois*, „*India*“, vol. I, p. 5.

[3]) *Polack*, „*New Zealand*“, vol. I, p. 264.

[4]) *Bastian*, „*Psychologie*“, p. 184.

[5]) *Theodoret. in Levit.* XIX; *Hanusch*, „*Slaw. Myth.*“ Näheres bei *Bastian*, „*Mensch*“, vol. II, p. 229, etc.

[6]) *Bastian*, „*Mensch*“, Bd. III, p. 113 (ebendaselbst siehe weitere Beispiele).

[7]) *Pausan.* VIII, 23, IX, 8.

aus Fahrlässigkeit einen Affen, einen Garudavogel oder eine Cobra (Brillenschlange) getödtet hat, seine Schuld durch ein Scheinopfer sühnt, indem ein Mensch sich am Schenkel verwunden lässt, zu sterben vorgiebt und sogar das Possenspiel der Wiedererweckung durchmacht, während das ihm entzogene Blut als Ersatz für sein Leben dient[1]). Einer der bemerkenswerthesten Fälle des Ueberlebens von solchem formalen Blutvergiessen im modernen Europa ist indessen nicht zu den arischen, sondern zu den turanischen Gebräuchen zu rechnen, da er dem esthnischen Volksaberglauben angehört. Der Opferbringer musste aus seinem Zeigefinger einige Blutstropfen ritzen und dabei das folgende Gebet sprechen, welches Wort für Wort aus dem Munde eines Esthen niedergeschrieben ist: „Ich nenne Dich mit meinem Blute und verlobe Dich mit meinem Blute, und bezeichne Dir meine Gebäude zum Segnen, als Pferdeställe und Viehstadeln und Hühnerstangen; lasse sie gesegnet sein durch mein Blut und Deine Macht! — Sei mir zur Freude, Du Allermächtigster, meiner Eltern Erhalter, mein Beschützer und meines Lebens Beschirmer! Ich flehe zu Dir aus Fleisches und Blutes Kraft: Empfange die Speise, die ich Dir darbringe zu Deinem Unterhalt und zu meines Leibes Freude; bewahre mich als Dein gutes Kind, und ich werde Dich dankend preisen. Bei des Allmächtigsten, meines eigenen Gottes Hilfe, erhöre mich! Was ich aus Nachlässigkeit etwa Unvollkommenes gegen Dich gethan habe, das vergiss! Aber bewahre es treu im Gedächtniss, dass ich meine Gaben auf ehrbare Weise meinen Eltern zu Ehren und zur Freude und zur Vergeltung abgetragen habe. Ueberdiess küsse ich drei Mal niederfallend die Erde. Sei mit mir schnell im Thun und Friede sei mit Dir bis hierher!“[2]). — Alle diese verschiedenen Riten des Fingerabschlagens, des Haarabschneidens, des Blutablassens waren hier von dem Gesichtspunkte ihres Zusammenhangs mit dem Opfer zu erwähnen. Sie gehören zu einer ausgedehnten Reihe von Gebräuchen, die, aus verschiedenen und oft dunklen Beweggründen entsprungen, sämmtlich in die Klasse der ceremoniellen Verstümmelungen fallen.

Wenn ein Leben für ein anderes Leben gegeben wird, so ist es noch möglich, ein Leben von geringerem Werthe als das in Gefahr schwebende zu opfern. Wenn in Peru ein Inca oder ein

[1]) „*Encycl. Brit.*“, art. „*Brahma*“. Siehe „*Asiat. Res.*“, vol. IX, p. 387.
[2]) *Boecler*, „*Der Ehsten Abergläubische Gebräuche*“, etc., p. 4.

anderer grosser Herr krank wurde, so pflegte er der Gottheit einen seiner Söhne zu opfern, wobei er sie anflehte, das Opfer an seiner Stelle anzunehmen[1]). Die Griechen hielten es für genügend, den Göttern Verbrecher oder Gefangene zu opfern[2]); ähnlich war das Verfahren der heidnischen Stämme im nördlichen Europa, denn man klagte christliche Händler an, ihnen Sklaven zu Opferzwecken verkauft zu haben[3]). Ein typischer Bericht dieser Art gehört der punischen Geschichte an. Die Karthager waren in dem Kriege mit Agathokles besiegt und hartbedrängt worden und schrieben ihre Niederlage dem göttlichen Zorne zu. In früheren Zeiten wählten sie die Opfer für den Kronos (Moloch) unter ihren eigenen Söhnen aus, später aber speisten sie ihn mit Kindern ab, die sie für diesen Zweck kauften und aufzogen. Sie waren damit der natürlichen Tendenz des Opferers zur Substitution gefolgt, aber jetzt, in der Zeit des Unglücks, trat der Rückschlag ein. Um die Rechnung auszugleichen und den aus Sparsamkeit begangenen Betrug wieder gut zu machen, wurde ein ungeheures Opfer veranstaltet. Zweihundert Kinder aus den edelsten Familien des Landes wurden zu dem Idole des Moloch gebracht; „denn sie hatten dort eine eherne Bildsäule des Kronos, deren ausgestreckte Arme abwärts gerichtet waren, so dass das hineingelegte Kind herabrollte und in einen feuererfüllten Schlund fiel“[4]). Wir werden ferner eine Vorstellung davon gewinnen, wie das Opfer eines Thieres ebenfalls ein menschliches Leben ersetzen kann, wenn wir hören, dass in Südafrika ein Sulu ein verlorenes Kind von dem Finder durch einen Ochsen zurückkauft, oder dass ein Kimbunda das Blut eines Sklaven durch das Opfer eines Ochsen sühnt, dessen Blut das andere abwäscht[5]). Als Beispiele, wie das Thier beim Opfer als Ersatz für den Menschen gebraucht werden kann, mögen die folgenden dienen. Als bei den Khonds von Orissa Colonel Macpherson damit beschäftigt war, das Menschenopfer bei der Secte der Erdgöttin zu unterdrücken, begannen die Anhänger derselben auf einmal den Plan in Erwägung zu ziehen, auf dem Wege der Substitution Thiere anstatt der Menschen zu opfern. Diese Ceremonienänderung ist um so interessanter, als sie auch einen entsprechenden Opfer-

[1]) *Rivero and Tschudi*, „*Peruvian Ant.*“, p. 196.
[2]) *Bastian*, p. 112, etc.; *Smith's* „*Dic. of Gr. and Rom. Ant.*“, Art. „*Sacrificium*“.
[3]) *Grimm*, „*D. Myth.*“, p. 40.
[4]) *Diodor. Sic.* XX, 14.
[5]) *Callaway*, „*Zulu Tales*“, vol. I, p. 88; *Magyar*, „*Süd Afrika*“, p. 256.

gebrauch bei der anderen Secte der Khonds zu erklären scheint. Die Verehrer des Lichtgottes nämlich veranstalten diesem zu Ehren ein Fest, bei dem sie einen Büffel schlachten zur Erinnerung an die Zeit, wo nach ihrer Aussage die Erdgöttin die Oberhand hatte und die Menschen zwang, ihr Menschenopfer darzubringen, bis der Lichtgott eine Stammgottheit schickte, welche die Erdgöttin unter einen Berg drückte, einen Büffel aus dem Dschungel zog und dabei sagte: „Befreit den Menschen und opfert den Büffel!“ [1]). Die Vermuthung liegt nahe, dass diese Legende, wenn man sie ihres mythischen Gewandes entkleidet, in der That auf die historische Substitution des Thieropfers für das Menschenopfer hindeutet. Auf Ceylon fragt der Exorcist nach dem Namen des Dämons, der eine Kranke besessen hält, und die Besessene antwortet in ihrer Raserei, indem sie den Namen des Dämons angiebt: „Ich bin der und der, ich bedarf eines Menschenopfers und werde ohne dasselbe nicht ausfahren!“ Das Opfer wird versprochen, der Patient kommt von dem Anfall wieder zu sich, und ein paar Wochen später wird das Opfer auch wirklich ausgeführt, nur dass man für einen Menschen ein Huhn substituirt [2]). Klassische Beispiele für Substitutionen dieser Art sind die Hirschkuh, welche der Artemis zu Laodicea an Stelle einer Jungfrau, und der Geisbock, der dem Dionysos zu Potniae statt eines Knaben geopfert wurde; und zwar scheint diese Sitte in Zusammenhang mit dem semitischen Cultus zu stehen, wie ganz deutlich aus der Erzählung von den Aeolern auf Tenedos hervorgeht, die dem Melikertes (Melkarth) an Stelle eines neugeborenen Kindes ein neugeborenes Kalb opferten, dessen Füsse sie mit Schuhen bekleideten, während sie die Mutterkuh wie eine menschliche Mutter pflegten [3]).

Ein Schritt weiter in der Entwicklung der Substitution führt zum bildlichen Opfer. Für die Art, in welcher diese Form der Substitution sich ausbildete, bietet sich in den Riten des alten Mexiko ein treffliches Beispiel dar. Bei dem jährlichen Feste der Wasser- und Gebirgsgötter fanden in den Tempeln wirkliche Menschenopfer statt; und zu gleicher Zeit wurde in den Häusern von der Bevölkerung eine unzweideutige, aber harmlose Nachahmung

---

[1]) *Macpherson*, „*India*“, pp. 108, 187.

[2]) *De Silva* bei *Bastian*, „*Psychologie*“, p. 181.

[3]) Näheres bei *Pauly*, „*Real Encyclop.*“, s. v. „*Sacrificia*“; *Bastian*, „*Mensch*“, Bd. III, p. 114; *Movers*, „*Phönicier*“, Bd. I, p. 300.

dieses blutigen Ritns gefeiert. Man machte Bilder aus Teig, betete sie an, öffnete die Brust, um den vollen Schein des Opfers zu wahren, nahm die Herzen heraus, schnitt den Figuren den Kopf ab, zertheilte sie in Stücke und verzehrte schliesslich die einzelnen Körpertheile[1]). In den classischen Religionen der Griechen nnd Römer führte das Streben, die geheiligten Riten eines Zeitalters, welches barbarischer, blutdürstiger oder freigebiger als die späteren war, anfrecht zu erhalten, zn manchem Compromiss dieser Art; es gehören hierher die ehernen Statuen, die man an Stelle von Menschenopfern darbrachte, sowie die Kuchen von Teig oder Wachs in Gestalt der Thiere, für welche man sie als symbolische Ersatzmittel opferte[2]). Nicht aus Sparsamkeit, sondern um die Vernichtung eines Lebens zn vermeiden, ist das brahmanische Opfer allmählich darauf beschränkt worden, Nachbildungen der Opferthiere aus Mehl nnd Butter darzubringen[3]). Die modernen Chinesen, deren Genügsamkeit in Bezug auf diese Art der Scheinwerke besonders in ihrer Sitte hervortritt, den Todten Papierfiguren als Begleiter mitzugeben, haben die Idee des bildlichen Opfers in derselben phantastischen Weise ausgebildet, um von der Gottheit, welche das Jahr regiert, Heilung für einen Kranken zn erflehen. Man zeichnet die rohe Figur eines Menschen auf Papier oder schneidet sie aus, klebt sie an einen Bambusstengel und steckt denselben aufrecht in ein Packet von Scheingeld. Dieses Bildniss wird dann mit den dazu gehörigen exorcistischen Proceduren zugleich mit der Krankheit auf die Strasse hinaus gebracht, der Priester spritzt aus seinem Munde Wasser auf den Patienten, das Bild und das Scheingeld, die beiden letzteren werden verbrannt, und die Gesellschaft verzehrt die kleine Mahlzeit, die für die Jahresgottheit hingestellt ist[4]). Eine merkwürdige historische Bedeutung liegt in der Sitte, bei der Ueberschwemmnng des Nils zu Cairo einen kegelförmigen Pfeiler aus Erde anfzurichten, den die Flut bei ihrem Höhersteigen hinwegspült. Derselbe wird Arûseh oder Braut genannt und scheint ein Ersatzmittel zn sein, das unter dem menschlicheren Einflusse der Moslems für die Jungfrau eingeführt wurde, welche man in

---

[1]) *Clavigero*, „*Messico*", vol. II, p. 82; *Torquemada*, „*Monarquia Indiana*", X, c. 29; *J. G. Müller*, pp. 502, 640.

[2]) *Grote*, vol. V, p 366; *Schmidt* in „*Smith's Dic. of Gr. and Rom. Ant.*", Art. „*Sacrificium*"; *Bastian*, l. c.

[3]) *Bastian*, „*Oestl. Asien*", Bd. III, p. 501.

[4]) *Doolittle*, „*Chinese*", vol. I, p. 152.

älteren Zeiten prächtig geschmückt als Opfer in den Fluss warf, um eine fruchtbare Ueberschwemmung zu erhalten [1]). Wenn ferner Kranke eine Nachbildung des erkrankten Gliedes darbringen, so liegt darin ganz unverkennbar der Begriff des Opfers, mag es nun ein Bittopfer vor der Heilung oder ein Dankopfer nach derselben sein. Auf der einen Seite hält man die Votivnachbildungen von Armen und Ohren, die in ägyptischen Tempeln niedergelegt wurden, für dankbare Erinnerungszeichen [2]), und dasselbe scheint mit den metallenen Abbildungen von Gesichtern, Brüsten, Händen u. s. w. in böotischen Tempeln der Fall gewesen zu sein [3]). Andererseits giebt es Fälle, in denen das Abbild und gleichsam das Ersatzmittel des erkrankten Theils geopfert wird, um Heilung zu erlangen; so hatte das Christenthum bei seiner Einführung in Deutschland die heidnische Sitte zu bekämpfen, in Holz geschnittene Glieder zur Hebung der Krankheit vor einem heilkräftigen Idol aufzuhängen [4]), und im modernen Indien weiht der Pilger, welcher der Heilung wegen zum Tempel kommt, eine Nachbildung seines erkrankten Gliedes in Gold, Silber oder Kupfer, je nachdem seine Mittel es erlauben [5]).

Wenn wir jetzt auf das Vorkommen der Opferidee im modernen Christenthum näher eingehen, so finden wir dieselbe in zwei Richtungen klar und bestimmt ausgesprochen. Sie tritt uns einmal im überlieferten Volksaberglauben als Ueberlebsel entgegen und nimmt zweitens auch in den religiösen Lehren der Kirche eine feste Stelle ein. Einem der bemerkenswerthesten Fälle der ersten Art begegnen wir in Bulgarien, wo das Opfern eines lebenden Thieres zu den allgemein anerkannten Gebräuchen des Landes gehört. Am St. Georgstage opfert man ein Lamm und erzählt zur Begründung dieser Sitte eine Legende, welche die Opferung des Isaak und das Wunder von den drei Kindern in sich vereinigt. Am Feste der Panagia (Jungfrau Maria) werden Opfer an Lämmern, jungen Ziegen, Honig, Wein u. s. w. dargebracht, damit die Kinder des Hauses sich das ganze Jahr hindurch einer guten Gesundheit erfreuen. Ein kleines Kind giebt durch Berührung einer von den Kerzen dreier Heiligen

[1]) *Lane*, „*Modern Eg.*", vol. II, p. 262; *Meiners*, Bd. II, p. 85.

[2]) *Wilkinson*, „*Ancient Eg.*", vol. III, p. 395, und in *Rawlinson's Herodotus*, vol. II, p. 137. Siehe auch *1. Sam.* 6, 4.

[3]) *Grimm*, „*Deutsche Myth.*", p. 1131.

[4]) Ebendaselbst.

[5]) *Bastian*, Bd. III, p. 116.

an, wem von ihnen das Opfer geweiht werden soll; wenn die Wahl auf diese Weise getroffen ist, so trinken die Anwesenden jeder einen Becher Wein und sprechen: „Heiliger So und so, für Dich ist dieses Opfer." Darauf schneidet man dem Lamm die Kehle durch oder räuchert die Bienen aus, und am Abend kommt die ganze Einwohnerschaft des Ortes zusammen, um die verschiedenen Opfer zu verzehren; das übliche Zechgelage beschliesst die heilige Ceremonie [1]). In vielen anderen Gegenden Europas hat das zähe Gedächtniss des Ackerbauers alte Erbstücke aus dem vorchristlichen Glauben mit wunderbarer Vollständigkeit festgehalten. In Franken giesst das Volk vor dem Trinken eine Libation auf die Erde; wenn man einen Wald betritt, so legt man Opfer an Brot und Früchten auf einen Stein, um die Angriffe des Walddämons, des „Heidelbeermannes", abzuwenden; die Bäcker werfen Weissbrot in den Rauchfang, damit es ihnen Glück bringe, und sagen dabei „Hier, Teufel, das sind Deine!" Der kärnthner Bauer füttert den Wind, indem er eine Schüssel mit Nahrung auf einen Baum vor seinem Hause setzt, und ebenso das Feuer, indem er Speck und Fett hineinwirft, damit ihm Sturm und Feuersbrunst keinen Schaden zufügen. Wenigstens bis zum Ende des vorigen Jahrhunderts war in Deutschland beim Mittsommerfest das folgende ganz direkte Opfer für die Elemente in der allervollkommensten Gestalt gebräuchlich: ein Theil von der Tischsuppe wurde in das Feuer geworfen, ein anderer in fliessendes Wasser, Etwas wurde in die Erde vergraben, und Etwas endlich auf Blätter gestrichen und für die Winde auf den Schornstein gelegt [2]). Aus Frankreich ist die Sitte der Landfrauen erwähnenswerth, eine Mahlzeit damit zu beginnen, dass sie einen Löffel voll Milch oder Fleischbrühe auf die Erde giessen, und ferner ein Gebrauch, der zu Andrieux in der Dauphinée üblich ist, wo die Einwohner zur Zeit der Tagundnachtgleiche bei Tagesanbruch auf die Brücke gingen und der Sonne eine Omelette opferten [3]). Die Sitte, das schönste Kalb lebendig zu verbrennen, erreichte in Cornwall erst in diesem Jahrhundert ihr Ende; die Berichte über die Bealtuinn-Opfer in Schottland reichen in den Hochlanden bis zum

---

[1]) *St. Clair and Brophy*, *„Bulgaria"*, p. 43. Man vergleiche das moderne circassische Thieropfer vor dem Kreuz, als Ersatz für das Kindesopfer, bei *Bell*, *„Circassia"*, vol. II.

[2]) *Wuttke*, *„Deutscher Volksaberglaube"*, p. 86. Siehe auch *Grimm*, *„Deutsche Myth."*, pp. 417, 602.

[3]) *Monnier*, *„Traditions Populaires"*, pp. 187, 666.

vorigen Jahrhundert; und noch lebende Schotten erinnern sich, dass man früher einen Winkel des Feldes als Saatland des Guten Mannes (d. i. des Teufels) unbebaut liegen liess, aber schon damals war der Grundsatz „den Teufel zu betrügen" im Schwange, und das ihm zugewiesene Stück Land war nur ein völlig werthloser Fleck [1]). Ein Ueberrest des alten Opferritus ist es, wenn die Schweden alle Julabende einen Kuchen in Gestalt eines Ebers backen, welcher den Eber vorstellt, der vor Alters der Freya heilig war, und in Oxford bewahrt man noch bis auf diesen Tag das Andenken an dieselbe alte Ceremonie, wenn man den Kopf des Ebers am Weihnachtsfeste ins Queen's College bringt mit dem herkömmlichen Gesange: „Caput apri defero, Reddens laudes Domino" [2]). In dunkler Erinnerung an die alten Libationen sagt man in Deutschland beim Zechen noch heute, wer Etwas im Glase stehen lasse, bringe dem Teufel ein Opfer [3]).

Was die Opferriten betrifft, die auch im modernen Christenthum herrschend und anerkannt sind, so gehört zu ihnen besonders das Darbringen von Votivopfern. Die Kirche machte gegen die Fortdauer dieser klassischen Dankopfer nur zeitweise und auch dann nur in einzelnen Fällen Opposition. Im fünften Jahrhundert scheint es sehr gebräuchlich gewesen zu sein, Heiligen als Zeichen der Erkenntlichkeit für die Heilungen, die sie bewirkt hatten, silberne und goldene Augen, Füsse u. s. w. zu weihen. Am Anfange des sechzehnten Jahrhunderts geht Polydorus Vergilius in seiner Beschreibung der klassischen Gebräuche so weit, zu sagen: „In derselben Weise opfern wir jetzt in unseren Kirchen Sigillaria, d. h. kleine Bilder von Wachs, und Oscilla. So oft irgend ein Theil des Körpers verletzt ist, sei es Hand, Fuss oder Brust, so thun wir Gott und seinen Heiligen ein Gelübde und bringen ihnen nach unserer Genesung ein Wachsbild jener Hand, jener Brust oder jenes Fusses zum Opfer; diese Sitte ist so eingerissen, dass jene Art der Bilderopfer sich sogar auf Thiere erstreckt, und wir stellen daher für Ochsen, Pferde, Schafe die entsprechenden Nachbildungen in den Tempeln auf. Auch bei nur mässiger Zweifelsucht kann

---

[1]) *R. Hunt*, *„Popular Rom. of W. of England"*, 1st. Ser., p. 237; *Pennant*, *„Tour in Scotland"*, in *„Pinkerton"*, vol. III, p. 49; *J. Y. Simpson*, *„Address to Soc. Antiq. Scotland"*, 1861, p. 33; *Brand*, *„Pop Ant."*, vol. III, pp. 74, 317.

[2]) *Brand*, vol. I, p. 484; *Grimm*, *„D. Myth."*, pp. 45, 194, 1188, siehe 250; *„Deutsche Rechtsalterthümer"*, p. 900.

[3]) *Grimm*, *„Deutsche Myth."*, p. 962.

man leicht die Frage aufwerfen, ob wir in dieser Hinsicht mehr mit der Religion oder mit dem Aberglauben des Alterthums wetteifern" [1]). Im modernen Europa herrscht dieser Gebrauch noch im ausgedehntesten Maasse, aber er scheint sich etwas in die niederen Schichten der Gesellschaft zurückgezogen zu haben, nach der allgemeinen Benutzung von unechtem Silber und ähnlichem werthlosen Material für die Weihbildnisse zu urtheilen. Ebenso steigen in christlichen Gotteshäusern noch heute Weihrauchwolken empor wie vor Alters in vorchristlichen Tempeln. Vor Allem aber ist zu bemerken, dass die Opferceremonie zwar keinen ursprünglichen Bestandtheil der christlichen Gottesverehrung bildete, dass sie jedoch schon in frühen Jahrhunderten jene hervorragende Stellung im kirchlichen Ritual gewonnen hat, welche sie zum Theil noch jetzt festhält. Das Christenthum nahm seine ersten Anhänger aus Völkerschaften, bei denen die Opferidee zu den festesten religiösen Vorstellungen gehörte, und wo die Ceremonie des Opfers eines der aufrichtigsten Zeichen der Verehrung ausmachte; daher ist es leicht erklärlich, dass sehr bald ein Kirchengebrauch eingeführt wurde, um die leere Stelle wieder auszufüllen, und zwar gelangte man zu diesem Resultate nicht etwa durch Aufstellung ganz neuer Riten, sondern durch einfache Umwandlung des Bestehenden. Die feierliche eucharistische Mahlzeit der ersten Christen nahm mit der Zeit den Namen des Messopfers an und gestaltete sich zu einer Ceremonie um, bei welcher ein Opfer an Speise und Trank von einem Priester auf den Altar gesetzt wird, um vom Priester und von den Gläubigen verzehrt zu werden. Den natürlichen Schluss einer ethnographischen Betrachtung des Opfers bildet daher der Hinweis auf jenen Streit zwischen Protestanten und Katholiken, der Jahrhunderte hindurch einer der heftigsten gewesen ist, welche die christliche Welt gespalten haben, und der gerade auf der Frage beruhte, ob das Opfer ein christlicher Ritus sei oder nicht

Die nächste Gruppe von Riten, die wir zu betrachten haben, umfasst das Fasten und gewisse andere Mittel, Ekstasen und ähnliche krankhafte Zustände zu religiösen Zwecken zu erregen. In den vorhergehenden Untersuchungen über den Animismus ist häufig bemerkt oder angedeutet worden, dass der religiöse Glaube der niederen Rassen in nicht geringem Grade auf das Zeugniss von

---

[1]) *Beausobre*, vol. II, p. 667; *Polydorus Vergilius*, *De Inventoribus Rerum* (Basel 1521), lib. V, 1.

Visionen und Träumen gegründet ist, welche man als Beweise für einen wirklichen Verkehr mit geistigen Wesen betrachtet. Von den frühesten Phasen der Cultur an nehmen wir einen engen Zusammenhang der Religion mit ekstatischen Körperzuständen wahr. Dieselben werden durch verschiedene Mittel hervorgerufen, welche die gesunde Thätigkeit des Körpers und des Geistes unterbrechen, und es ist kaum nöthig, den Leser daran zu erinnern, dass in Uebereinstimmung mit Theorien, welche denen der modernen Medicin vorangingen, solche krankhafte Störungen gewöhnlich als Symptome göttlicher Heimsuchung oder wenigstens übermenschlicher Geistereinwirkung erklärt wurden. Zu den kräftigsten Mitteln, die geistigen Functionen zu stören und in Folge dessen ekstatische Visionen zu bewirken, gehört das Fasten, zumal wenn es, wie gewöhnlich, mit anderen Entbehrungen und mit längerer einsamer Beschaulichkeit in der Wüste oder im Walde verknüpft ist. Unter den Wechselfällen des Lebens der Wilden hat namentlich der Jäger manches Mal unfreiwillig die Folgen einer solchen Tage und Wochen lang fortgesetzten Lebensweise zu erfahren, und es dauert unter solchen Umständen nicht lange, so bekommt er Phantome zu sehen und zu sprechen, welche für ihn sichtbare und persönliche Geister sind. Ist ihm einmal das Geheimniss des Geisterverkehrs bekannt geworden, so braucht er künftig nur dieselben Ursachen zu wiederholen, um dieselben Wirkungen aufs Neue hervorzurufen.

Der Ritus des Fastens und die äussere objective Realität, die dem, was wir seine krankhaften Symptome nennen, zugeschrieben wird, zeigt sich in der schlagendsten Weise bei den rohen Stämmen von Nordamerika. Bei den Indianern (die Berichte beziehen sich meist auf Algonkinstämme) wird den Knaben und Mädchen schon von einem sehr frühen Alter an langes und strenges Fasten auferlegt; die Fähigkeit, lange zu fasten, ist ein beneidenswerther Vorzug, und sie vermögen drei bis sieben Tage hindurch sich der Nahrung zu enthalten, ohne etwas Anderes als ein wenig Wasser zu sich zu nehmen. Während dieser Fasten wird den Träumen eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt. So erzählt Tanner von einer gewissen Net-no-kwa, die im Alter von zwölf Jahren zehn Tage lang hintereinander fastete, bis ein Mann im Traume kam und vor ihr stand, der ihr, nachdem er von vielen anderen Dingen gesprochen, zwei Stöcke gab und sagte: „Ich gebe Dir diese, um damit zu gehen, und gebe Dir, dass Dein Haar so weiss wie Schnee wird"; und diese Zusage eines sehr hohen Alters war ihr das ganze Leben

hindurch eine Stütze in Zeiten der Noth und der Gefahr. Bei Eintritt der Mannbarkeit zieht sich der junge Indianer nach einem einsamen Orte zurück, um zu fasten, nachzudenken und zu beten; dabei empfängt er visionäre Eindrücke, die ihm seinen Charakter für das Leben aufprägen, und besonders wartet er, bis ihm im Traume irgend ein Thier oder ein Gegenstand erscheint, der hinfort seine Medicin, der Fetisch seines Manitu oder Schutzgenius wird. Ein alter Krieger zum Beispiel, der in seiner Jugend von einer Fledermaus geträumt hatte, die zu ihm kam, trug von da ab die Haut einer solchen auf seinem Scheitel und war für seine Feinde, wie eine Fledermaus am Flügel, sein ganzes Leben hindurch unverletzlich. Wenn im späteren Leben ein Indianer etwas bedarf, so wird er fasten, bis er einen Traum hat, in welchem sein Manitu es ihm gewährt. Während die Erwachsenen auf die Jagd gehen, lassen sie die Kinder häufig fasten, damit ihnen in ihren Träumen günstige Vorzeichen für die Jagd zu Theil werden. Jäger, die vor einem Unternehmen fasten, erfahren in Träumen die Aufenthaltsorte des Wildes und die Mittel, den Zorn der bösen Geister zu besänftigen; wenn der Träumende sich einbildet, einen längst verstorbenen Indianer zu sehen, und ihn sagen hört „Wenn du mir opfern wirst, sollst du Wild schiessen soviel du willst,“ so macht er ein Opfer zurecht und verbrennt ein ganzes Stück Wild oder einen Theil davon zu Ehren der Erscheinung. Besonders der „Meda“ oder „Medicinmann“ erlangt durch Fasten einen grossen Theil der Befähigung zu seinem heiligen Amte. Die odschibwäische Prophetin, die nach ihrem Tode unter dem Namen Catherine Wabose bekannt wurde, berichtet bei Erzählung der Geschichte ihrer Jugendjahre, dass sie zur Zeit des Eintritts der Mannbarkeit in einem abgeschlossenen Raume fastete, bis sie zum Himmel emporstieg und beim Eintreten den Geist, den glänzenden blauen Himmel erblickte; dies war der erste übernatürliche Verkehr in ihrer prophetischen Laufbahn. Der Mittheilung Chingwauks, eines Algonkinhäuptlings, der in dem mystischen Aberglauben und der Bilderschrift seines Volkes wohl bewandert war, entnahm Schoolcraft folgenden Bericht: „Chingwauk sagte zunächst, das Fasten habe bei den alten Indianern für ein grosses Verdienst gegolten. Sie fasteten sechs bis sieben Tage, bis ihr Körper wie ihr Geist frei und leicht wurde, was sie zum Träumen vorbereitete. Das Hauptziel der alten Seher war, von der Sonne zu träumen, da sie glaubten, ein solcher Traum würde sie befähigen, Alles, was auf Erden ist, zu sehen; und dies glückte

ihnen auch meistens, wenn sie lange fasteten und viel daran dachten. Fasten und Träumen wurde schon in sehr früher Zeit geübt. Was ein junger Mann während dieser Träume und Fasten sieht und erfährt, das nimmt er als Wahrheit an, und so wird es für ihn ein Princip, nach welchem er sein künftiges Leben einrichtet. Er vertraut fest darauf, dass diese Offenbarungen in Erfüllung gehen. Wenn er bei seinem Fasten viel Glück gehabt hat, und das Volk glaubt, dass er die Gabe besitze, in die Zukunft zu schauen, so steht ihm der Weg zu den höchsten Ehren offen. Der Prophet, fuhr er fort, versucht zuerst seine Kraft im Geheimen und in Gegenwart von nur einer Person, deren Zeugniss nothwendig ist, wenn ihm sein Vorhaben gelingen sollte. Im weiteren Verlaufe dieser Vorbereitungen zeichnet er den Inhalt seiner Träume und Offenbarungen in symbolischen Figuren auf Baumrinde oder anderes Material, bis oft ein ganzer Winter darüber verflossen ist, und er eine Aufzeichnung seiner Hauptoffenbarungen in Händen hat. Wenn seine Voraussagungen eintreffen, so wird es von seinem Gehülfen öffentlich bekannt gemacht, und die Aufzeichnung dient dann als Beweis für seine prophetische Macht und Kunst. Die Zeit vermehrt seinen Ruf. Seine Ki-ki-wins oder Aufzeichnungen werden endlich den alten Leuten vorgelegt, welche zusammenkommen und darüber berathen, denn die ganze Nation glaubt an diese Offenbarungen. Zum Schluss geben sie ihre Billigung und erklären, er besitze die Gabe eines Propheten — sei mit Weisheit inspirirt und fähig, die Meinung der ganzen Nation zu leiten. Dies schloss er, war die alte Sitte, und auf diese Weise gelangten die berühmten alten Kriegsführer zu ihrer Macht." Hinzuzufügen ist noch, dass bei diesen amerikanischen Stämmen der „Jossakid" oder Wahrsager sich durch Fasten und durch Schwitzbäder für den Zustand der convulsiven Ekstase vorbereitet, in welchem er die Eingebungen seiner Familiargeister kund thut [1]).

Auch in anderen uncultivirten Gegenden dient das Fasten zur Erzeugung einer ähnlichen Ekstase und übernatürlichen Verkehrs. In dem Berichte Roman Panes im „Leben des Columbus" heisst es, dass man auf Hayti das Fasten übte, um von den Geistern

[1]) *Tanner's „Narrative"*, p. 288; *Loskiel, „N. A. Ind."*, part I, p. 76; *Schoolcraft, „Ind. Tribes"*, part I, pp. 34, 113, 360, 391, part III, p. 327; *Catlin, „N. A. Ind."*, vol. I, p. 36; *Charlevoix, „Nouvelle France"*, vol. II, p. 170, vol. VI, p. 67; *Klemm, „Cultur-Gesch."*, Bd. II, p. 170; *Waitz, „Anthropologie"*, vol. III, p. 206, 217



(Cemis) die Kenntniss der zukünftigen Dinge zu erlangen; und ein bis zwei Jahrhunderte später bildete strenges Fasten einen Theil der Vorbereitungen des Lehrlings für die Kunst eines „Boyé“ oder Zauberers, die Kunst, Geister zu rufen, zu befragen, zu besänftigen oder auszutreiben [1]). Die „Keebèt“ oder Beschwörer der Abiponen konnten nach dem Glauben der Eingeborenen Krankheit und Tod anhexen, alles Uebel heilen, entfernte und zukünftige Ereignisse enthüllen, Regen, Hagel und Sturm verursachen, die Schatten der Todten heraufrufen, die Gestalt von Tigern annehmen, Schlangen ohne Gefahr anfassen, u. s. w. Alle diese Künste wurden mit dem Beistande des Teufels ausgeführt, und die Kraft sie auszuüben erlangte man nach der Beschreibung des Paters Dobrizhoffer auf folgende Weise: — „Diejenigen, welche zu dieser Zauberwürde gelangen wollen, sollen sich auf eine alte Weide, die in einen See hinausragt, setzen, und sich mehrere Tage lang der Nahrung enthalten, bis sie endlich die künftigen Dinge vorhersehen. Mir erschien es immer wahrscheinlich, dass diese Schurken sich durch das lange Fasten eine Kopfschwäche und eine Art von Wahnwitz zuziehen, also zwar, dass sie sich weiser dünken als die übrigen und sich für Zauberer ausgeben. So betrügen sie erst sich selbst und dann auch andere“ [2]). Der Malaye, der sich unverwundbar machen will, zieht sich drei Tage lang mit kärglicher Nahrung in die Einsamkeit des Dschungels zurück, und wenn er am dritten Tage von einem schönen Geiste träumt, der herabsteigt und mit ihm spricht, so ist der Zauber vollbracht [3]). Der Sulu-Doktor befähigt sich zum Verkehr mit den „Amadhlozi“ oder Geistern, von denen er Anweisung für seine Zauberkünste erhält, durch karge, mässige Diät, Entbehrung, Leiden aller Art, Selbstzüchtigung und einsame Wanderung, bis Anfälle von Ohnmacht oder Coma ihn in directen Verkehr mit den Geistern setzen. Diese eingeborenen Wahrsager fasten häufig und sind meist durch Fasten von oft mehrtägiger Dauer erschöpft, wenn sie in mehr oder minder vollständige Ekstase gerathen und Visionen sehen. Dieser Zusammenhang zwischen Fasten und Geisterverkehr ist sogar bei den Sulus so vollkommen anerkannt, dass es fast sprichwörtlich unter ihnen ge-

---

[1]) *Colombo*, „*Vita*“, c. XXV; *Rochefort*, „*Iles Antilles*“, p. 501. Siehe auch *Meiners*, Bd. II, p. 143 (Geyana).

[2]) *Dobrizhoffer*, „*Abiponer*“, Bd. II, p. 90.

[3]) *St. John*, „*Far East*“, vol. I, p. 144.

worden ist, zu sagen: „Der fortwährend gefüllte Magen kann keine geheimen Dinge sehen." Sie haben daher auch kein Vertrauen zu einem wohlgenährten Propheten[1]).

Die Wirkungen, welche bei uncultivirten Stämmen durch das Fasten beabsichtigt und erreicht werden, setzen sich bis mitten in eine weit vorgeschrittenere Civilisation fort. Kein Wunder daher, dass in der hinduischen Erzählung König Vasavadatta und seine Gemahlin nach einer feierlichen Busse und dreitägigem Fasten Siwa im Traume erblickten und seine huldvollen Mittheilungen empfingen; kein Wunder, dass noch heute der hinduische Jogi durch Fasten einen Zustand hervorruft, in welchem er mit leiblichen Augen die Götter anschauen kann[2]). Bei den griechischen Orakelgeistern war das Fasten ein anerkanntes Mittel, prophetische Träume und Visionen zu erregen; die Pythia von Delphi selbst fastete vor ihrer Inspiration; Galen bemerkt, dass Fasten die Träume deutlicher mache[3]). Auch im Christenthume haben beide, Ursache wie Wirkung, ihren alten Platz behauptet. So erscheint der Erzengel Michael mit dem Schwerte in der Rechten und der Wage in der Linken einem Priester von Sipont, der in zwölfmonatlichem Beten und Fasten den Heiligen gefragt hatte, ob er einen Tempel zu seiner Ehre gebaut haben wollte:

„precibus jejunia longis
„Addiderat totoque orans se afflixerat anno"[4]).

Wenn wir die Erzählungen von den wunderbaren Gesichten der heiligen Therese und ihrer Gefährtinnen lesen, wie die Heilige im Geiste zur Hölle hinabstieg und die Finsterniss und das Feuer und die unsägliche Verzweiflung erblickte, wie sie häufig ihre guten Beschützer Petrus und Paulus an ihrer Seite sah, wie sie in Gegenwart der Schwester Maria Baptist und Anderer in ihrer Verzückung über das Gitter des Klosters hinaus, wo sie das Abendmahl einnahm, entrückt wurde, wie man neben ihr einen Engel erblickte mit einem goldenen feurigen Spiess, an dessen Spitze eine kleine Flamme sichtbar war, und wie er ihr diesen durch das Herz und die

---

[1]) *Döhne*, „*Zulu Dic.*", s. v. „*nyanga*"; *Grout*, „*Zulu-land*", p. 158; *Callaway*, „*Religion of Amazulu*", p. 387.

[2]) *Somadeva Bhatta*, übers. v. *Brockhaus*, Bd. II, p. 81; *Meiners*, Bd. II, p. 147.

[3]) *Maury*, „*Magie*", etc., p. 237; *Pausan.* I, 34; *Philostrat. Apollon. Tyan.* I; *Galen. Comment.* in *Hippocrat.* I.

[4]) *Baptist. Mantuan.* Fast. IX, p. 350.

Eingeweide stiess und dieselben damit zugleich herauszog, wie er sie erfüllte mit grosser Liebe zu Gott — so sucht der moderne Leser ganz natürlich nach näheren Angaben über ihre körperliche Constitution und ihre Lebensweise unter den Schwestern und kommt ebenso natürlich zu dem Resultate, dass St. Theresa von krankhafter Constitution und von Kindheit an Verzückungen unterworfen war, dass sie im späteren Leben ihren Leib durch lange Wachen und religiöse Uebungen kasteite, und dass sie acht Monate des Jahres hindurch strenge Fasten beobachtete[1]). Es ist unnöthig, noch mehr solche mittelalterliche Berichte von Fasten anzuführen, deren natürliche Folge sich stets in beseligenden Visionen zeigte — man findet sie in den umfangreichen Bänden des Bollandist auf jeder Seite wieder. So lange das Fasten als religiöser Ritus in Gebrauch ist, so lange erhalten auch seine natürlichen Folgen, die sich in krankhafter geistiger Aufregung äussern, die rohe Lehre aufrecht, dass jene krankhaft erregte Phantasie ein übernatürliches Wissen sei. Brot und Fleisch würden dem Asketen den Besuch manches Engels geraubt haben; und die Oeffnung der Refectoriumsthür mag seinem Blicke manchmal die Thore des Himmels verschlossen haben.

Indessen kommt hier nicht die vollständige Theorie des Fastens als eines religiösen Ritus, sondern nur ein wichtiger und ursprünglicher Theil derselben in Betracht. Die Enthaltung von Speisen spielt unter den Handlungen der Selbsttödtung oder der Busse eine Hauptrolle und umfasst eine besondere Klasse von religiösen Vorschriften, auf welche die gegenwärtige Untersuchung kaum näher eingehen kann. Betrachten wir aber den Gebrauch des Fastens vom animistischen Standpunkte aus, als ein Verfahren zur Erregung von Träumen und Visionen, so empfiehlt es sich, in Verbindung damit noch gewisse andere Mittel zu erwähnen, welche häufig dazu benutzt werden, ekstatische Erscheinungen hervorzurufen.

Eines dieser Mittel ist der Gebrauch von Arzneistoffen. Auf den westindischen Inseln beschreibt Columbus zur Zeit ihrer Entdeckung eine religiöse Ceremonie, welche darin bestand, dass man eine Schüssel mit „Cohoba“-Pulver auf den Kopf des Idols setzte und dann das Pulver durch ein Rohr mit zwei Aesten, die an die Nase gehalten wurden, aufschnupfte. Pane beschreibt ferner, wie der eingeborene Priester, zu einem Kranken geholt, sich in Ver-

[1]) „*Acta Sanctorum Bolland.*“ *S. Theresa.*

bindung mit den Geistern setzte, indem er auf obige Weise Cohoba schnupfte, „was ihn betrunken macht, so dass er nicht weiss, was er thut, und viele aussergewöhnliche Dinge spricht, welche als Unterredung mit den Cemis betrachtet werden, von denen er, wie man glaubt, erfährt, woher die Krankheit gekommen ist“ [1]). Am Amazonenstrom haben die Omaguas bis in neuere Zeit den Gebrauch von narkotischen Pflanzen fortgesetzt, die eine Vergiftung von vierundzwanzigstündiger Dauer verursachen, während welcher die Patienten ausserordentlichen Visionen unterworfen sind; aus einer dieser Pflanzen gewinnen sie das „Curupa“-Pulver, das sie durch einen gabelförmigen Röhrenknochen in die Nase einziehen. Hier weist der ähnliche Name und das ähnliche Verfahren auf einen engen Zusammenhang zwischen den Omaguas und den Antillen-Insulanern hin. Die californischen Indianer pflegten ihren Kindern narkotische Getränke zu geben, um aus den darauf folgenden Visionen Nachrichten über ihre Feinde zu erhalten; ebensolche Getränke gaben die Mundrucus in Brasilien, wenn sie die Theilnehmer eines Mordes entdecken wollten, ihren Sehern ein, denen dann die Schuldigen im Traume erschienen [2]). Die Indianer von Darien gebrauchten die Samen von Datura sanguinea, um bei Kindern ein prophetisches Delirium hervorzurufen, in welchem sie verborgene Schätze offenbarten. In Peru versetzten sich die Priester, welche mit den „Huacas“ oder Fetischen redeten, in einen ähnlichen ekstatischen Zustand durch den Genuss eines „Tonca“ genannten Getränkes, welches aus derselben Pflanze bereitet war, daher der Name „Huacacacha“ oder Fetischkraut [3]). Die mexikanischen Priester scheinen ebenfalls eine Salbe oder ein Getränk gebraucht zu haben, welches aus den Samen von „Ololiuhqui“ bereitet war und Delirium und Visionen hervorrief [4]). In beiden Amerikas wurde ferner der Tabak zu ähnlichen Zwecken benutzt. Es muss bemerkt werden, dass das Rauchen bei den ein-

---

[1]) *Colombo*, „*Vita*“, c. LXII; *Roman Pane*, ebendas. c. XV; *Pinkerton*, vol. XII; *Condamine*, „*Travels*“ in *Pinkerton*, vol. XIV, p. 226; *Martius*, „*Ethnogr. Amer.*“, vol. I, pp. 441, 631 (Näheres über Schnupfpulver bei den Omagnas, Otamaken u. a.; einheimische Namen curupá, paricá, niopo, nupa; aus den Samen von Mimosa acacioides, Acacia niopo bereitet).

[2]) *Maury*, „*Magie*“, etc., p. 425.

[3]) *Seemann*, „*Voy. of Herald*“, vol. I, p. 256; *Rivero* und *Tschudi*, „*Peruvian Antiquities*“, p. 184; *J. G. Müller*, p. 397.

[4]) *Brasseur*, „*Mexique*“, vol. III, p. 558; *Clavigero*, vol. II, p. 40; *J. G. Müller*, p. 656.

geborenen Stämmen mehr oder minder gebräuchlich ist, um vollständige Vergiftung hervorzurufen, da der Rauch zu diesem Behuf verschluckt wird. Durch Tabakrauchen versetzten sich die Zauberer der brasilianischen Stämme bei ihren convulsiven Orgien in Ekstase und erblickten in diesem Zustande Geister; kein Wunder daher, dass der Tabak den Namen „heiliges Kraut“ erhielt [1]). Ebenso hielten nordamerikanische Indianer die Tabaksvergiftung für übernatürliche Begeisterung und die Träume, die sie in diesem Zustande hatten, galten für inspirirt [2]). Diese Idee vermag auch das folgende merkwürdige Verfahren der Delawaren zu erklären. Bei ihrem Feste zu Ehren des Feuergottes und der zwölf ihm dienstbaren Manitus wurde im Innern des Opferhauses ein Ofengestell errichtet, bestehend aus zwölf Stangen, die an der Spitze zusammengebunden und mit Decken behängt waren, hoch genug, dass ein Mann fast aufrecht darin stehen konnte. Nach dem Festschmause wurde dieser Ofen mit zwölf rothglühenden Steinen heiss gemacht und zwölf Männer krochen hinein. Ein alter Mann warf darauf zwölf Pfeifen voll Tabak auf die Steine, und nachdem die Patienten die Hitze und den erstickenden Rauch bis zum Aeussersten ertragen hatten, wurden sie, gewöhnlich ohnmächtig, wieder herausgeholt [3]). Dieses Verfahren, welches im vorigen Jahrhundert in Gebrauch war, ist besonders merkwürdig wegen seiner Uebereinstimmung mit der skythischen Sitte der Reinigung nach einem Leichenbegängniss, wie sie von Herodot beschrieben wird. Er berichtet, dass sie eine Hütte aus drei Stangen errichteten, die an der Spitze zusammenliefen und mit wollenen Filzdecken überzogen waren; dann brachten sie glühendheisse Steine in einen Trog im Innern der Hütte und warfen Hanfsamen darauf, dessen Dämpfe von keinem griechischen Dampfbade übertroffen wurden und die Skythen in ihrer Schwitzhüttte zu lautem Freudengebrüll veranlassten [4]).

Ohne bei der alten arischen Vergöttlichung eines giftigen Trankes, des Originales des göttlichen Soma der Hindus und des göttlichen Haoma der Parsis, noch bei den trunkenen Orgien des Dionysoscultus im alten Griechenland zu verweilen, finden wir in der nie-

---

[1]) *J. G. Müller*, „*Amer. Urrelig.*“, p. 277; *Hernandez*, „*Historia Mexicana*“, lib. V, c. 51; *Purchas*, vol. IV, p. 1292.

[2]) *D. Wilson*, „*Prehistoric Man*“, vol. I, p. 487.

[3]) *Loskiel*, „*Ind. of N. A.*“, part I, p. 42.

[4]) *Herodot.* IV, 73—75.

deren Cultur der alten Welt noch viel vollkommenere Analoga jener ekstatischen Medicamente; so die Abkochungen von Thalassaegle, welche Plinius erwähnt als einen Trank, um Delirium und Visionen hervorzurufen; die Zaubermittel, welche Hesychius angiebt, um die Hekate zu citiren; die Hexensalben des Mittelalters, welche visionäre Wesen in die Nähe des Patienten brachten, um ihn nach dem Hexensabbath zu entrücken und ihn zu befähigen, sich in ein Thier zu verwandeln [1]). Das vollständigste Ueberlebsel dieser Praktiken findet sich bei den persischen Derwischen unserer Zeit. Diese Mystiker sind nicht nur Opiumesser, wie ein so beträchtlicher Theil ihrer Landsleute, sie sind zugleich Haschischraucher, und dieser Stoff versetzt sie in einen Zustand der Aufregung, der schliesslich in die äusserste Hallucination übergeht. Einem Patienten in diesem Zustande, sagt Dr. Polak, erscheint ein kleiner Stein am Wege wie ein grosser Felsblock, den er mit ausgespreizten Beinen überschreiten muss; eine Gosse wird in seinen Augen zum reissenden Strom, und er ruft nach einem Boote, um sich übersetzen zu lassen; menschliche Stimmen tönen ihm wie Donner in den Ohren; er bildet sich ein, dass er Flügel hat und sich von der Erde erheben kann. Diese ekstatischen Wirkungen, in denen das Wunder nur eine Sache weniger Stunden des Rausches ist, werden in Persien als Zeichen von hoher religiöser Begabung betrachtet; die Visionäre und ihre Riten gelten für heilig und dienen als Hilfsmittel der Bekehrung [2]).

Zahlreiche Details über die Erzeugung von Ekstasen und Ohnmachten durch körperliche Uebungen, durch Singen, Schreien u. s. w. sind schon gelegentlich bei Betrachtung der Dämonenbesessenheit angeführt worden. Ich will daher nur noch ein paar typische Fälle citiren, um zu zeigen, dass das Verfahren, wirkliche oder vorgegebene Ohnmachten und Anfälle durch religiöse Uebungen hervorzurufen, ursprünglich dem Stadium der Wildheit angehört und sich von dort aus auch in höhere Stufen der Civilisation hinein erstreckt. Der geistige und körperliche Zustand des Priesters oder Zauberers in Guyana lässt sich am leichtesten aus den Vorbereitungen beurtheilen, die er für sein heiliges Amt anstellte. Diese bestanden an erster Stelle in äusserst strengem Fasten und Geisseln; am Ende

---

[1]) *Maury*, „*Magie*“, etc., l. c.; *Plin.* XXIV, 102; *Hesych.*, s. v. „*ὠπήτειρα*“. Siehe auch *Bastian*, „*Mensch*“, Bd. II, p. 152, etc.; *Baring-Gould*, „*Werewolves*“, p. 149.

[2]) *Polak*, „*Persien*“, Bd. II, p. 245; *Vambéry* in „*Mem. Anthrop. Soc.*“, vol. II, p. 20; *Meiners*, Bd. II, p. 216.

des Fastens musste er tanzen, bis er besinnungslos zu Boden fiel, worauf man ihn durch einen Trank von Tabaksaufguss, welcher heftige Nausea und Blutspeien hervorrief, zum Leben zurückbrachte; Tag für Tag wurde diese Behandlung wiederholt, bis der Patient in den Zustand eines „Convulsionärs“ gelangt oder darin befestigt und somit befähigt war, aus einem Patienten zum Doktor zu werden[1]). Bei dem Medicinschmaus der Winnepegs ferner versammeln sich die Mitglieder der Brüderschaft in einer langen gewölbten Bude, und mit ihnen die Candidaten, welche aufgenommen werden wollen, und deren Vorbereitung in dreitägigem Fasten und strengem Schwitzen in Kräuterdämpfen unter der Leitung eines alten Medicinmannes besteht. Die Einweihung geschieht in der Versammlung durch eine Anzahl von Medicinmännern; diese schreiten in einer Reihe vor, so viele wie Candidaten vorhanden sind, halten ihre Medicinbeutel mit beiden Händen vor sich und tanzen zuerst langsam vorwärts, wobei sie tiefe Kehllaute von sich geben; je mehr sie sich den Candidaten nähern, desto mehr nehmen ihre Schritte und Stimmen an Stärke zu, bis sie ihnen endlich unter einem lauten „Uff“ mit ihren Medicinbeuteln vor die Brust schlagen. Augenblicklich, wie von einem elektrischen Schlage getroffen, fallen die Candidaten mit ausgestreckten Gliedern und mit angespannten und zitternden Muskeln auf ihr Gesicht zur Erde nieder. Jetzt wirft man Tücher über sie und lässt sie kurze Zeit so liegen; sobald man bemerkt, dass sie sich von dem Stosse erholt haben, hilft man ihnen auf die Füsse und führt sie hinaus. Dann giebt man ihnen Medicinbeutel in die Hände und steckt ihnen Medicinsteine in den Mund; sie sind jetzt Medicinmänner oder -Frauen und nehmen an der vollständigen Gemeinschaft und Genossenschaft der Uebrigen Theil; sie gehen jetzt zusammen mit den alten Mitgliedern um das Gebäude und schlagen andere zu Boden, indem sie dieselben mit ihren Medicinbeuteln stossen. Ein Schmaus und Tanz zu der Musik der Trommel und der Rattel beschliessen das Fest[2]). Ein anderes Beispiel bieten die Alfurns auf Celebes, wenn sie den Emhong Lembej einladen, in ihre Mitte herabzusteigen. Die Priester singen, der Oberpriester wendet mit zuckenden und zitternden Gliedern seine Augen gen Himmel; Lembej fährt in ihn herab, und mit schrecklichen Geberden macht er einige Sprünge auf einem Brette, schlägt mit einem

[1]) *Meiners*, Bd. II, p. 162.
[2]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*“, part III, p. 286.

Blätterbündel um sich, hüpft und tanzt und singt Geschichten von einer alten Gottheit. Nach einigen Stunden löst ihn ein anderer Priester ab und singt von einer anderen Gottheit. So geht es Tag und Nacht fort bis zum fünften Tage; dann schneidet man dem Oberpriester ein Stück von der Zunge ab, er fällt in eine todähnliche Ohnmacht und wird zugedeckt; das von seiner Zunge abgeschnittene Stück wird mit Benzoe geräuchert und über seinem Leibe ein Weihrauchfass geschwenkt, um seine Seele zurückzurufen; er kommt wieder zu sich und tanzt, lebend aber sprachlos, umher, bis man ihm das Stück von seiner Zunge und damit das Vermögen der Sprache zurückgiebt [1]). So nimmt auch die Erscheinung des „Geschlagenseins" in der Religion uncultivirter Rassen eine so anerkannte Stellung ein, dass Betrüger sie häufig mit Erfolg nachahmen. Bei seiner durchaus krankhaften Natur entsprechen wenigstens die echten Beispiele dieses Zustandes vollständig jenen Anfällen, welche die Geschichte von den Convulsionären von St. Medardus und von den gottbegeisterten Bewohnern der Cevennen berichtet. Auch brauchen wir kaum eine Generation zurückzugehen, um Symptome von dem nämlichen Typus bei uns selbst als Zeichen göttlicher Gnade anerkannt zu finden. Aerztliche Beschreibungen der Scenen, welche durch fanatische Prediger in England, Irland und Amerika bei den sogenannten „revivals" (Erweckungen) veranlasst wurden, sind auch für den Erforscher der Geschichte der religiösen Riten von grösstem Interesse. Ich will nur einen einzigen Fall anführen. „Ein junges Weib lag ihrer ganzen Länge nach ausgestreckt; ihre Augen waren geschlossen, ihre Hände zusammengeklammert und erhoben, ihr Körper durch einen so heftigen Krampf zusammengekrümmt, dass er bogenähnlich auf den Hacken und dem hinteren Theil des Kopfes zu ruhen schien. In dieser Stellung lag sie mehrere Minuten lang ohne Sprache oder Bewegung. Plötzlich stiess sie einen entsetzlichen Schrei aus und raufte sich Händevoll Haare aus ihrem unbedeckten Kopfe. Darauf streckte sie ihre Hände mit einer zurückweisenden schreckerfüllten Geberde von sich und rief aus: „O, der furchtbare Abgrund!" Während dieses Paroxysmus waren drei starke Männer kaum im Stande, sie zurückzuhalten. Sie streckte ihre Arme nach beiden Seiten aus, griff krampfhaft in das Gras, schauderte vor Entsetzen zusammen und erbebte vor irgend einer fürchterlichen inneren Vision; schliesslich

[1]) *Bastian*, „*Mensch*", Bd. II. p. 145.

aber fiel sie erschöpft, kraftlos und anscheinend ohne Empfindung zurück"[1]). Beschreibungen dieser Art versetzen uns weit zurück in die früheste Geschichte des menschlichen Geistes; sie zeigen uns, wie moderne Menschen noch jetzt in ehrlicher Unwissenheit dieselben Anfälle und Ohnmachten hervorrufen, welchen vor uralten Zeiten schon von wilden Stämmen eine hohe religiöse Bedentnng beigelegt worden ist. Diese Manifestationen mitten im modernen Enropa bilden in der That die „Wiedererweckung" eines Theils der Religion, der Religion der Geisteskrankheit.

Von dieser Reihe von Riten, welche praktisch einen oft äusserst nachtheiligen Einfluss ausüben, wenden wir uns zu einer Gruppe von Ceremonien, deren wesentlicher Charakter in einer mehr oder minder pittoresken Symbolik besteht. Schon bei der Besprechung des Sonnenmythus und der Sonnenverehrung hat es sich gezeigt, wie tief die Verbindung des Ostens mit Licht und Wärme, mit Leben, Freude und Glückseligkeit, des Westens mit Dunkelheit und Kälte, mit Tod nnd Vernichtung seit den ältesten Zeiten im religiösen Glauben der Menschheit Wurzel gefasst hat. Diese Ansicht wird erläutert nnd bestätigt, wenn wir bemerken, wie dieselbe Symbolik von Ost nnd West in wirklichen Ceremonien Gestalt angenommen und eine Reihe von Gebräuchen hervorgerufen hat, welche die Lage der Todten im Grabe nnd die Stellung der Lebenden in den Tempeln betreffen, Gebräuche, welche sich unter dem allgemeinen Namen der Orientation zusammenfassen lassen.

Während die untergehende Sonne dem Menschen von dem untersten Zustande der Wildheit an das westliche Land des Todes gezeigt hat, enthüllt ihm die aufgehende Sonne ein hoffnungsvolleres Bild, eine östliche Heimat der Gottheit. Es scheint nnr die Ausbildung der Analogie zwischen Tod und Sonnenuntergang einerseits, zwischen Sonnenaufgang und neuem Leben andererseits zu sein, welche zwei entgegengesetzte Begräbnissvorschriften veranlasst hat, die darin übereinstimmen, dass sie beide den Todten in der Richtung von Osten nach Westen, der Richtung der Sonnenbahn, bestatten. So haben die Eingeborenen von Australien in einzelnen Districten wohlausgebildete Vorstellungen von einem westlichen Lande der Todten, aber auch der Gebrauch, die Verstorbenen mit dem Gesicht nach Osten sitzend zu begraben, ist bei

[1]) *D. H. Tuke* in „*Journ. of Mental Science*", Oct. 1870, p. 368.

ihnen nicht unbekannt [1]). Die Samoa- und Fidschi-Insulaner, welche ebenfalls das Land der Todten in den fernen Westen verlegen, begraben die Leiche mit dem Kopf nach Osten, mit den Füssen nach Westen liegend [2]). Der Todte braucht sich daher nur aufzurichten und grade vorwärts zu gehen, um seine Seelenheimat zu erreichen. Ebenso bestimmt ausgesprochen findet sich diese Idee bei den Winnepegs in Nordamerika wieder; sie begraben zuweilen einen Todten, indem sie ihn bis zur Brust in ein Loch in der Erde setzen, den Blick nach Westen gerichtet; oder sie machen vollständige Gräber von Ost nach West und legen die Leichen mit dem Kopfe nach Osten hinein, „damit sie nach dem glückseligen Lande im Westen blicken können" [3]). Mit diesen Gebräuchen lassen sich ferner diejenigen gewisser südamerikanischer Stämme vergleichen. Die Jumanen begraben ihre Todten mit zusammengebogenen Extremitäten, das Gesicht nach der Himmelsgegend des Sonnenaufgangs, der Heimat ihrer grossen guten Gottheit, von der sie hoffen, dass sie ihre Seelen mit sich nach ihrem Wohnsitze nehmen werde [4]); die Guarajos beerdigen die Leichen mit nach Osten gewandtem Kopfe, denn am östlichen Himmel hat ihr Gott Tamoi, der Alte des Himmels, seine glückseligen Jagdreviere, wo die Todten wieder zusammenkommen werden [5]). In Peru war es dagegen üblich, die Todten in sitzender Stellung mit dem Gesicht nach Westen zu begraben [6]). Als Repräsentanten der barbarischen Cultur in Asien mögen die Ainos auf Jesso gelten, welche die Todten in weisser Kleidung und mit dem Kopfe nach Osten gerichtet bestatten, „weil dies die Gegend ist, wo die Sonne aufgeht" [7]); oder die Tataren des Mittelalters, welche einen grossen Hügel über den Todten errichteten und eine Bildsäule daraufstellten, die das Gesicht nach Osten wandte und mit der einen Hand ein Trinkgefäss vor den Nabel hielt [8]). Die Bestattung der Todten bei den alten Griechen in der Lage von Osten nach Westen, sei

---

[1]) *Grey*, „*Australia*", vol. II, p. 327.

[2]) *Turner*, „*Polynesia*", p. 230; *Seemann*, „*Viti*", p. 151.

[3]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part IV, p. 54.

[4]) *Martius*, „*Ethnog. Amer.*", Bd. I, p. 485.

[5]) *D'Orbigny*, „*L'Homme Américain*", vol. II, pp. 319, 330.

[6]) *Rivero* und *Tschudi*, „*Peruvian Antiquities*", p. 102. Siehe auch *Arbousset and Daumas*, „*Voyage*", p. 277 (Kaffern).

[7]) *Bickmore* in „*Tr. Eth. Soc.*", vol. VII, p. 20.

[8]) *Gul. de Rubruquis* bei *Hakluyt*, vol. I, p. 78.

es nach der athenischen Sitte mit dem Kopfe nach Sonnenaufgang gerichtet oder umgekehrt, ist ein anderes Glied in der Kette dieser Gebräuche [1]). So haben wir auch die wohlbekannte Tradition, dass der Leichnam Christi mit dem Kopfe nach Westen, also den Blick nach Osten gerichtet, begraben wurde, nicht auf eine spätere und vereinzelte Erfindung, sondern auf alte und weitverbreitete solare Ideen zurückzuführen, und von demselben Gesichtspunkte müssen wir auch den christlichen Gebrauch betrachten, die Gräber von Osten nach Westen zu graben, einen Gebrauch, der das ganze Mittelalter hindurch herrschend war und auch jetzt noch nicht vergessen ist. Die Vorschrift, den Kopf nach Westen zu legen, und die Bedeutung derselben, dass der Todte mit dem Blick nach Osten auferstehe, findet sich vollständig in der folgenden Stelle eines geistlichen Tractats aus dem sechzehnten Jahrhundert ausgesprochen: „Debet autem quis sic sepeliri, ut capite ad occidentem posito pedes dirigat ad orientem, in quo quasi ipsa positione orat: et innuit quod promptus est, ut de occasu festinet ad ortum: de mundo ad seculum“ [2]).

Wo sich bei den niederen Rassen die Sonnenverehrung zu einem festen Ritensystem auszubilden beginnt, tritt auch die Beobachtung der Orientation in der Stellung des Betenden und im Bau der Tempel schärfer und bestimmter hervor. Wenn sich die sonnenverehrenden Comantschen zu einem Kriegszuge rüsten, so stellen sie bei Zeiten ihre Waffen an die Ostseite des Hauses, damit sie die ersten Strahlen der Sonne empfangen; nur ein Ueberrest der alten Sonnenriten ist es, wenn die christianisirten Pueblo-Indianer von Neumexiko sich bei Tagesanbruch zur Sonne wenden [3]). Es ist bereits erwähnt worden, dass in alter Zeit der Sonnenhäuptling der Natschez von Louisiana jeden Morgen bei Sonnenaufgang vor die Thür seines Hauses trat, gen Osten blickte und zuerst zur Sonne hin rauchte, ehe er sich nach den anderen drei Himmelsgegenden wandte [4]). Der Höhlentempel der Apalatschen auf Florida hatte seine Oeffnung ebenfalls nach Osten, und im Innern stand an festlichen Tagen die Priesterin und wartete in der Frühe auf die ersten

[1]) *Aelian. Var. Hist.* V. 14, VII. 19; *Plutarch, Solon,* X; *Diog. Laert. Solon*; *Welcker,* Bd. I, p. 404.

[2]) *Beda in Die S. Paschae. Durand, Rationale Divinorum Officiorum*, lib. VII, c. 35–39; *Brand, „Popular Antiquities“*, vol. II, pp. 295, 318.

[3]) *Gregg, „Commerce of Prairies“*, vol. I, pp. 270, 273; vol. II, p. 318.

[4]) *Charlevoix, „Nouvelle France“*, vol. VI, p. 178.

Strahlen der Sonne, um die vorgeschriebenen Riten, in Gesang, Weihrauch und Opfern bestehend, auszuführen [1]). Im alten Mexiko, wo die Sonnenverehrung den Mittelpunkt des äusserst complicirten Religionssystems bildete, knieten die Menschen beim Gebet mit dem Gesicht nach Osten, während die Thüren der Heiligthümer meist nach Westen gerichtet waren [2]). Für die Sonnenverehrung von Peru war es charakteristisch, dass sogar die Dörfer gewöhnlich auf Abhängen, die nach Osten gingen, erbaut waren, damit die Bevölkerung die Nationalgottheit bei ihrem Aufgange sehen und begrüssen konnte. Im Sonnentempel zu Cuzco befand sich ihre glänzende goldene Scheibe an der westlichen Wand und blickte durch die entgegengesetzte Thür nach Osten, so dass sie bei Sonnenaufgang von den ersten Strahlen getroffen wurde und durch Zurückwerfung derselben das Heiligthum erhellte [3]).

In Asien manifestirt sich die alte arische Sonnenreligion in nicht minder deutlichen Orientationsriten. Vor Allem nehmen sie eine Stelle unter den beschwerlichen ceremoniellen Uebungen ein, welche der Brahmane täglich verrichten muss. Nach Beendigung der Morgenwaschung, wenn er über das strahlende Sonnenlicht, welches Brahma, die oberste Seele, selber ist, nachgedacht hat, geht er zur Verehrung der Sonne über, indem er sich auf einen Fuss stellt und den andern auf dem Knöchel oder dem Hacken desselben ruhen lässt, gen Osten blickt und seine hohlen Hände geöffnet vor sich ausstreckt. Am Nachmittag muss er, nachdem er aufs Neue die Sonne angebetet hat, mit nach Osten gewandtem Gesicht sitzen und seinen täglichen Abschnitt aus dem Veda lesen; nach Osten gerichtet muss er zuerst sein Opfer an Gerste und Wasser den Göttern darbieten, ehe er sich nach Norden und Süden wendet: in der Richtung nach Osten geschieht zuerst und hauptsächlich die Einweihung des Feuers und der Opfergeräthe, eine Ceremonie, welche die Grundlage aller seiner religiösen Handlungen ausmacht [4]). Die Wichtigkeit einer solchen Verehrung, welche die Sonnenanbeter der glänzenden östlichen Gegend des Sonnen-

[1]) *Rochefort*, „*Iles Antilles*", p. 365.

[2]) *Clavigero*, „*Messico*", vol. II, p. 24; *J. G. Müller*, p 641. Siehe *Oviedo*, „*Nicaragua*", p. 29.

[3]) *J. G. Müller*, p. 363; *Prescott*, „*Peru*", book I, c. 3; *Rivero* und *Tschudi*, p. 242. Siehe auch p. 189, Llamaopfer mit dem Kopfe nach Osten; vergl. *Gardener*, „*Faiths of the world*", s. v. „*Formosans*".

[4]) *Colebrooke*, „*Essays*", vol. I, IV und V.

aufgangs darbringen, wird in unseren Augen noch erhöht, wenn wir eine Ceremonie aus einem dunkleren Glaubenssystem danebenstellen, in welcher sich die furchterfüllte heilige Scheu vor der westlichen Todesheimat ausspricht. Den Gegensatz zu der ostwärts gerichteten Verehrung der orthodoxen Brahmanen bildet der westliche Cultus bei den Thugs, den Anbetern der Todesgöttin Kali. Ihre Opfer schlachteten sie zu Ehren der Kali, ihr war die heilige Spitzaxt geweiht, mit der man die Gräber für die Ermordeten grub. Zur Zeit der Unterdrückung von Thuggee liessen die Engländer die Einweihung dieser Axt von denen, welche mit dem dunklen Ritus wohlvertraut waren, in ihrer Gegenwart zum Schein ausführen. Auf das schreckliche Werkzeug durfte kein Schatten irgend eines lebenden Wesens fallen, der Einweihende sass mit dem Gesicht nach Westen gewandt, verrichtete die vierfache Waschung der Axt und zog sie siebenmal durchs Feuer; wenn dann ihre völlige Einweihung durch das Omen einer Cocosnuss, welche mit einem einzigen Schlage gespalten wurde, erwiesen war, so wurde sie auf die Erde gestellt und von den Anwesenden mit nach Westen gewandtem Antlitz verehrt[1]).

Diese beiden entgegengesetzten Riten in Bezug auf Ost und West bürgerten sich auch in der europäischen Religion ein und haben sich hier bis in die moderne Zeit erhalten. Wenn wir indessen die historischen Umstände, welche diesen Zustand der Dinge hervorgebracht haben, näher untersuchen, so scheint es kaum, dass jüdischer Einfluss irgendwie in dieser Richtung thätig gewesen ist. Der jüdische Tempel hatte allerdings den Eingang im Osten und das Heiligthum im Westen. Aber die Sonnenverehrung war den Juden ein Gräuel, und besonders die damit verbundene Orientation scheint den jüdischen Gebräuchen im höchsten Grade zuwider gewesen zu sein, wie aus Hesekiels schrecklicher Vision hervorgeht: „und siehe, vor der Thür am Tempel des Herrn, zwischen der Halle und dem Altar, da waren bei fünfundzwanzig Männer, die ihren Rücken gegen den Tempel des Herrn und ihr Angesicht gegen den Morgen gekehret hatten, und beteten gegen der Sonnen Aufgang“[2]). Auch ist kein Grund vorhanden, zu vermuthen, dass in späteren Zeiten die Orientation unter den jüdischen Ceremonien

[1]) „*Illustrations of the History and Practices of the Thugs*“, London 1837, p. 46.

[2]) *Hesekiel* VIII, 16; *Mishna*, „*Sukkoth*“, V. Siehe *Fergusson* in *Smith's* „*Dictionary of the Bible*“, s. v. „*Temple*“.

festen Fuss gefasst habe. Vielmehr sind die solaren Riten der anderen Nationen, deren Ideen für die erste Entwicklung des Christenthums von hervorragender Bedeutung waren, vollständig ausreichend, um die Entstehung der christlichen Orientation zu erklären. Einerseits gehört hierher die asiatische Sonnenverehrung, die vielleicht in besonders enger Beziehung zu der Anbetung der aufgehenden Sonne in der alten persischen Religion stand, und von der sich im Osten des türkischen Reichs bis auf den heutigen Tag Ueberreste erhalten haben; christliche Sekten predigten zur Sonne gekehrt und die Yzedis wandten sich nach dem Osten als ihrem Kibleh und begruben ihre Todten mit dorthin gerichtetem Gesicht[1]). Andererseits war die Orientation auch in der klassischen Religion der Griechen anerkannt, zwar nicht in sklavischem Gehorsam gegen ein überall gleichförmiges Gesetz, aber als ein Grundsatz, der praktisch in der verschiedensten Weise befolgt wurde. So war es zu Athen Sitte, dass der Tempel mit dem Eingange nach Osten lag, so dass das Götterbild hinausschauend die aufgehende Sonne erblicken konnte. Auf diese Regel bezieht sich Lucian, wenn er von dem Entzücken spricht, den lieblichsten und ersehntesten Anblick des Tages zu geniessen, die Sonne, wie sie emporsteigt, zu bewillkommnen, und die Fülle des Lichts zu empfangen, welche durch die weit geöffneten Thüren fällt, wenn sie wie in den Tempeln der Alten gebaut sind. Aber auch die entgegengesetzte Vorschrift, die von Vitruvius angegeben wird, hat ihre klare Bedeutung; die heiligen Häuser der unsterblichen Götter sollten so eingerichtet sein, dass, wenn kein Hinderniss da war und die Wahl freistand, der Tempel wie die Statue in der Zelle nach Westen sahen, damit diejenigen, die an den Altar traten, um zu opfern, Gelübde zu thun und zu beten, zugleich nach der Bildsäule und nach der östlichen Gegend des Himmels schauen konnten, so dass die Götterbilder gleichsam aufzugehen und auf sie herabzublicken schienen. Die Altäre der Götter sollten stets gen Osten errichtet sein[2]).

Obwohl dem ältesten Christenthume fremd, entwickelte sich die Ceremonie der Orientation doch schon in den ersten vier Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung zu vollster Ausbildung. Es wurde eine allgemein angenommene Sitte, sich beim Gebet nach

---

[1]) *Hyde*, „*Veterum Persarum Religionis Historia*“, c. IV; *Niebuhr*, „*Reisebeschreibung nach Arabien*“, Bd. I, p. 396; *Layard*, „*Nineveh*“, vol. I, ch. IX.

[2]) *Lucian. De Domo*, VI; *Vitruv. de Architectura*, IV, 5. Siehe *Welcker*, Bd. I, p. 403.

Osten, nach der mystischen Region des Lichtes der Welt, der Sonne der Gerechtigkeit, zu wenden. Augustin sagt: Wenn wir stehen und beten, so wenden wir uns gen Osten, wo der Aufgang des Himmels ist, nicht als ob Gott nur dort wäre und alle übrigen Theile der Welt verlassen hätte, sondern um unseren Geist zu erinnern, dass er sich einer erhabneren Natur, d. h. dem Herrn zuwendet". Kein Wunder daher, dass man von den ältesten Christen glaubte, sie übten in Wirklichkeit die Riten der Sonnenverehrung aus, obgleich sie nur deren äussere Form nachahmten. So schreibt Tertullian: „Andere glauben in der That mit einem Schein von Wahrheit, dass die Sonne unser Gott sei . . . . dieser Verdacht entsteht daher, weil es bekannt ist, dass wir uns beim Gebet nach Osten wenden." Obgleich ferner noch einige der ältesten und berühmtesten Kirchen stehen, welche zeigen, dass die Orientation kein ursprüngliches Gesetz der kirchlichen Architektur gewesen ist, so wurde dieselbe doch schon in frühen Jahrhunderten zu einer herrschenden Regel. Dass der Autor der „Constitutiones Apostolicae" im Stande war, ähnliche Anleitungen über den Bau der Kirchen in der Richtung nach Osten zu geben (*ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμηκὴς, κατ' ἀνατολὰς τετραμμένος*), wie sie Vitruvius für die Tempel der heidnischen Götter aufgestellt hatte, ist nur ein Theil jener Assimilation der Kirche an den Tempel, welche in der christlichen Gottesverehrung in so weitem Umfange stattfand. Unter allen christlichen Ceremonien indessen war es der Ritus der Taufe, in welchem die Orientation in der vollkommensten und malerischsten Form auftrat. Der Katechumene wurde mit nach Westen gewandtem Gesichte aufgestellt und musste dann mit Geberden des Abscheus dem Satan entsagen, indem er seine Hände gegen ihn ausstreckte, oder sie zusammenschlug und dreimal gegen ihn blies oder ausspie. Cyrill von Jerusalem schildert in seinem „Mystagogischen Katechismus" den Vorgang folgendermassen: „Ihr kamt zuerst in die Vorhalle des Baptisteriums, und nach Westen gerichtet (*πρὸς τὰς δυσμὰς*) befahl man euch, Satan abzuthun und eure Hände gegen ihn auszustrecken, als ob er zugegen wäre . . . . Und warum standet ihr gen Westen gerichtet? Das war nothwendig, denn der Sonnenuntergang ist das Sinnbild der Dunkelheit, und er ist Dunkelheit und hat seine Kraft in der Dunkelheit; daher entsagt ihr symbolisch gen Westen blickend jenem dunklen und finstern Herrscher." Darauf drehte sich der Katechumene nach Osten herum und legte vor Christus, seinem neuen Herrn, das Versprechen des Gehorsams ab.

Hieronymus setzt die Ceremonie und ihre Bedeutung klar auseinander, wie folgt: „In den Mysterien (der Taufe) entsagen wir zuerst dem, der im Westen ist und dessen Macht über uns zugleich mit unseren Sünden zu Ende geht; dann wenden wir uns gen Osten und schliessen einen Bund mit der Sonne der Gerechtigkeit, und versprechen ihre Diener zu sein“[1]. Dieser vollkommene doppelte Ritus in Bezug auf Osten und Westen hat sich in der Taufceremonie der griechischen Kirche bis auf diesen Tag erhalten und kann in Russland noch heute beobachtet werden. Die Orientation der Kirchen dagegen und das Wenden gegen Osten als Acte der Verehrung sind dem griechischen und dem römischen Ritual gemein. In England sind sie seit der Zeit der Reformation in Verfall gerathen und schienen am Anfange dieses Jahrhunderts gänzlich ausser Gebrauch gekommen zu sein; seitdem haben sie indessen durch den wiedererweckten Geist des Mittelalters (Mediaevalismus) in unseren Tagen wieder eine gewisse Bedeutung erlangt. Dem Geschichtsforscher bietet sich hier ein schlagendes Beispiel des Zusammenhangs von Idee und Ritus in den Religionen der niederen wie der höheren Cultur dar, wenn er diesen alten solaren Ritus mitten unter uns noch fortleben sieht, wiewohl seine Bedeutung zu einer blossen Symbolik herabgesunken ist. Der Einfluss der göttlichen Sonne auf ihre alten rohen Verehrer besteht noch heute vor unseren Augen fort als eine mechanische Kraft, welche in diamagnetischer Weise die Axe der Kirchen richtet und den Körper des Anbetenden zu drehen vermag.

Die letzte Gruppe von Riten, deren Verlauf durch die Geschichte der Religion wir zu verfolgen haben, umfasst die verschiedenen so zu sagen dramatischen Akte der ceremoniellen Reinigung oder Lustration. Trotz aller der Dunkelheit und Verworrenheit, welche aus einer jahrhundertelangen Umgestaltung nothwendig hervorgeht, ist dennoch die ursprüngliche Vorstellung, welche diesen Ceremonien zu Grunde liegt, noch deutlich erkennbar. Es ist der Uebergang von praktischer zu symbolischer Reinigung, von der Entfernung körperlicher Unreinheit zu der Befreiung von unsichtbaren, spiritualen und endlich moralischen Uebeln. Die Sprache folgt dieser

---

[1] *Augustin. de Serm. Dom. in Monte*, II, 5; *Tertullian. Contra Valentin.* III; *Apolog.* XVI; *Constitutiones Apostolicae*, II, 57; *Cyril. Catech. Myst.* I, 2; *Hieronym. in Amos.* VI, 14; *Bingham*, „*Antiquities of Chr. Church*“, book VIII, ch. 3, book XI, ch. 7, book XIII, ch. 8; *J. M. Neale*, „*Eastern Church*“, part I, p. 956; *Romanoff*, „*Greco-Russian Church*“, p. 67.



idealen Umwandlung in ihrer ganzen Ausdehnung, indem Worte, wie Reinigung, Läuterung, von ihrer ersten materiellen Bedeutung allmählich dazu übergegangen sind, eine Abwaschung von ceremonieller Befleckung, von gesetzlicher Schuld, von moralischer Sünde zu bezeichnen. Was wir so metaphorisch ausdrücken, setzten die Menschen auf niederen Culturstufen schon frühzeitig in Handlungen und Ceremonien um, indem sie Personen und Dinge durch verschiedene vorgeschriebene Riten reinigten, besonders dieselben in Wasser tauchten und damit besprengten, oder sie räucherten und durchs Feuer gehen liessen. Der vollständigste Beweis für die ursprünglich praktische Bedeutung von Gebräuchen, die jetzt in blossen Formalismus übergegangen sind, bietet sich uns dar, wenn wir beachten, in wie hohem Grade noch jetzt die ceremoniellen Lustrationen in Zusammenhang mit Lebensperioden stehen, in denen eine wirkliche Reinigung nothwendig wird, wie weit sie sich noch jetzt auf die Reinigung des neugeborenen Kindes und der Mutter, des Todschlägers, der Menschenblut vergossen hat, oder des Trauernden, der einen Leichnam berührt hat, beziehen. Wenn wir die Vertheilung der Reinigungsformen über die verschiedenen Rassen der Erde untersuchen und dabei auch auf den grossen Einfluss Rücksicht nehmen, welchen ihr Uebergang von Religion zu Religion auf ihre Verbreitung geübt hat, so drängt sich uns doch die Ueberzeugung auf, dass die grosse Verschiedenheit in ihren Einzelheiten und ihren Zwecken kaum mit einer Theorie in Einklang zu setzen ist, welche sie sämmtlich von einer oder selbst mehreren besonderen Religionen der alten Welt abzuleiten versucht. Sie scheinen vielmehr ein treffliches Beispiel dafür abzugeben, wie sich eine Idee, welche der Menschheit im Ganzen gemeinsam war, in verschiedenen Richtungen verschiedenartig auszubilden vermochte. Diese Ansicht lässt sich rechtfertigen, wenn wir die Reinigung in einer Reihe von typischen Fällen näher ins Auge fassen, welche ihr Auftreten und ihren Charakter in der wilden und barbarischen Cultur als einen Act darstellen, der mit gewissen wohlmarkirten Ereignissen des menschlichen Lebens eng verknüpft ist.

Die Reinigung des neugeborenen Kindes tritt bei den niederen Rassen in verschiedenen Formen auf, scheint indessen nur in einigen besonderen Fällen aus höheren Religionen entlehnt zu sein. Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, dass die Benennung des Kindes zwar oft mit seiner ceremoniellen Reinigung verbunden ist, dass aber in Wirklichkeit kein innerer Zusammenhang zwischen

diesen Riten besteht, ausser dass sie beide in dieselbe frühe Lebenszeit fallen. Für denjenigen, der nach dem thatsächlichen Ursprung dieser Ceremonien forscht, sind vielleicht die Berichte am werthvollsten, welche der beiden nothwendigen Acte des Waschens und Namengebens einfach Erwähnung thun und dieselben so darstellen, als ob sie in rein praktischer Absicht zusammen verrichtet würden, ohne darum schon in eine förmliche Ceremonie übergegangen zu sein — wie von den Kitschtak-Indianern bemerkt wird, dass sie das Kind nach der Geburt waschen und ihm einen Namen geben [1]). Bei den Jumanen in Brasilien wird das Kind, sobald es zu sitzen vermag, mit einer Abkochung gewisser Blätter bespritzt und erhält den Namen eines seiner Vorfahren [2]). Bei einigen Jakunenstämmen auf der malayischen Halbinsel wird das Kind gleich nach der Geburt nach dem nächsten Flusse getragen und gewaschen, dann bringt man es nach Hause zurück, zündet ein Feuer an, wirft wohlriechendes Holz darauf und hält das Kind mehrere Male darüber [3]). Die Kindertaufe der Neuseeländer ist kein neuer Gebrauch und wird von ihnen selbst als sehr alter traditioneller Ritus betrachtet, indessen hat man bei anderen Zweigen der polynesischen Rasse bisher nirgends etwas Aehnliches beobachtet. Ob aber unabhängig erfunden oder nicht, jedenfalls trat sie in die engste Beziehung zu dem einheimischen Religionssysteme. Die Taufe wurde am achten Tage oder früher am Ufer eines Flusses oder anderswo durch einen eingeborenen Priester vorgenommen, der mit einem Zweige oder einer Ruthe Wasser über das Kind sprengte; zuweilen wurde das Kind sogar untergetaucht. Zugleich mit dieser Reinigung empfing es seinen Namen, indem der Priester eine Liste von Namen seiner Vorfahren vor ihm wiederholte, bis das Kind durch Niesen sich selber einen davon auswählte. Die Ceremonie trägt ganz die Natur einer Einweihung und würde von rythmischen Ermahnungsformeln begleitet. Dem künftigen Krieger wurde geboten, stets von Zorn entflammt zu sein, schnell zu springen, Speerwürfe zu pariren, muthig und kühn und unternehmend zu sein, mit der Arbeit zu beginnen, noch ehe der Thau vom Boden verschwunden ist; der künftigen Hausfrau wurde geboten, für Speise zu sorgen, Holz zum Feuer zu holen und mit angestrengtem Athem Kleidungsstoffe zu

---

[1]) *Billings*, „*N. Russia*“, p. 175.
[2]) *Martius*, „*Ethnogr. Amer.*“, Bd. I, p. 485.
[3]) „*Journal of Indian Archipelago*“, vol. II, p. 264.

wehen. In späteren Jahren fand eine zweite heilige Besprengung statt, um den jungen Burschen in die Reihe der Krieger aufzunehmen. In Bezug auf den Zweck dieser ceremoniellen Waschung ist zu bemerken, dass ein neugeborenes Kind im höchsten Grade Tapu ist und nur von wenigen Personen berührt werden darf, bevor jenes Verbot aufgehoben ist[1]). Auf Madagaskar wird im Innern des Hauses mehrere Tage lang ein Feuer unterhalten, dann wird das Kind in seinen besten Kleidern unter den vorgeschriebenen Formalitäten aus dem Hause und wieder zurück zu seiner Mutter gebracht und jedesmal vorsichtig über das Feuer gehoben, welches in der Nähe der Thür angezündet ist[2]). Aus Afrika sind von den Ceremonien dieser Art die folgenden am bemerkenswerthesten. In Sarae wäscht man das Kind drei Tage nach der Geburt mit heiligem Wasser[3]). Wenn bei den Mandingos ein Kind ungefähr eine Woche alt war, so schnitt man ihm das Haar ab, und der Priester, um Segen für dasselbe betend, nahm es auf seine Arme, flüsterte ihm ins Ohr, spie ihm dreimal ins Gesicht und nannte vor der Versammlung laut seinen Namen[4]). Wenn in Guinea ein Kind geboren ist, so wird das Ereigniss öffentlich bekannt gemacht, das neugeborene Kind wird auf die Strasse getragen, und das Oberhaupt der Stadt besprengt es aus einem Becken mit Wasser, giebt ihm einen Namen und ruft Segen, Glück und Gesundheit auf dasselbe herab; andere Freunde folgen dem Beispiel, bis das Kind vollständig durchnässt ist[5]). Unter diesen verschiedenen Beispielen von Lustration der Kinder haben die Reinigungen durch das Feuer ethnologisch die grösste Bedeutung, nicht weil dieses Verfahren für den Geist des Wilden natürlicher ist als das Baden oder Besprengen mit Wasser, sondern weil diese letztere Ceremonie auch für eine Nachahmung der christlichen Taufe angesehen werden kann. Steht aber einmal bei einigen Riten der wilden Taufe unserer Ansicht von einem einheimischen Ursprunge derselben Nichts im Wege, so scheint es

---

[1]) *Taylor*, „*New Zealand*", p. 184; *Yate*, p. 82; *Polack*, Bd. I, p. 51; *A. S. Thomson*, vol. I, p. 118; *Klemm*, „*Cultur-Gesch.*", Bd. IV, p. 304. Siehe *Schirren*, „*Wandersagen der Neuseeländer*", pp. 58, 183; *Shortland*, p. 145.

[2]) *Ellis*, „*Madagascar*", vol. I, p. 152.

[3]) *Munzinger*, „*Ostafrika*", p. 387.

[4]) *Park*, „*Travels*", ch. VI.

[5]) *J. L. Wilson*, „*Western Africa*", p. 399. Siehe auch *Bastian*, „*Mensch*", Bd. II, p. 279 (Watje); „*Anthropological Review*", Nov. 1864, p. 243 (Mpongwe); *Barker-Webb and Berthelot*, vol. II, p. 163 (Teneriffa).

mindestens unsicher, in irgend einem besonderen Falle das Gegentheil anzunehmen.

Die Reinigung der Frauen nach der Geburt u. dgl. wird von den niederen Rassen ebenfalls ceremoniell ausgeübt, unter Umständen, welche durchaus nicht für eine Entlehnung derselben von höher civilisirten Nationen sprechen. Die Ausschliessung und Reinigung der Frauen bei nordamerikanischen Stämmen ist mit den Vorschriften des levitischen Gesetzes verglichen worden, aber die Aehnlichkeit ist keineswegs so besonders gross und liegt mehr in der erreichten Civilisationsstufe als in den besonderen Gebräuchen eines jeden einzelnen Volkes. Es ist ein treffliches Beispiel von unabhängiger Entwicklung in solchen Riten, dass die Sitte, die Feuer anszulöschen und „neues Feuer“ anzuzünden, wenn das Weib zurückkehrt, den Irokesen und Sioux in Nordamerika[1]), und den Basutos in Südafrika gemeinsam ist. Die letzteren haben zugleich einen wohl markirten Ritus der Lustration durch Besprengen mit Wasser, die an den Mädchen zur Zeit der Mannbarwerdung ausgeführt wird[2]). Die Hottentotten betrachteten Mutter und Kind als unrein, bis sie nach der unreinen Sitte des Landes mit Urin gewaschen waren[3]). Auch in Westafrika waren Reinigungen mit Wasser in Gebrauch[4]). Bei tatarischen Stämmen in der Mongolei war das Baden üblich, während in Sibirien die Sitte, über das Feuer zu springen, der beabsichtigten Reinigung entsprach[5]). Die Mantras auf der malayischen Halbinsel haben das Baden der Mutter nach der Geburt zu einer ceremoniellen Vorschrift gemacht[6]). Ebenso ist es bei den Eingeborenen von Indien, wo in nördlichen wie in südlichen Districten die Benennung des Kindes mit der Reinigung der Mutter in Verbindung gebracht ist, indem beide Ceremonien an demselben Tage vorgenommen werden[7]). Ohne diese Liste von Beispielen noch weiter auszudehnen, ist es hinreichend klar, dass wir einen rein praktischen Gebrauch vor uns haben, der durch

[1]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*“, part I, p. 261, part III, p. 243, etc.; *Charlevoix*, „*Nouvelle France*“, vol. V, p. 425; *Wilson* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. IV, p. 294.

[2]) *Casalis*, „*Basutos*“, p. 267.

[3]) *Kolben*, vol. I, pp. 273, 283.

[4]) *Bosman* in „*Pinkerton*“, vol. XVI, pp. 423, 527; *Meiners*, Bd. II, pp. 107, 463.

[5]) *Pallas*, „*Mongolische Völkerschaften*“, Bd. I, p. 166, etc.

[6]) *Bourien* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. III, p. 81.

[7]) *Dalton* in „*Tr. Eth. Soc.*“, vol. VI, p. 22; *Short*, ebendaselbst, vol. III, p. 375.

traditionelle Gewohnheit geheiligt und in die Reihe der religiösen Ceremonien aufgenommen wurde.

Ganz dasselbe ist von der Reinigung der wilden und barbarischen Nationen auf Veranlassung der Befleckung durch Blutschuld oder durch Todtenbestattung zu sagen. In Nordamerika gebrauchen die Dakotas das Dampfbad nicht nur als ein Heilmittel, sondern auch zur Entfernung von ceremonieller Unreinheit, wie sie durch Tödtung eines Menschen oder Berührung eines Leichnams verursacht wird [1]). So hält sich bei den Navajos der Mann, welcher dazu bestimmt war einen Todten zu beerdigen, für unrein, bis er sich vollständig in Wasser gewaschen hat, welches zu diesem Zwecke durch besondere Ceremonien vorbereitet wird [2]). Auf Madagaskar darf Niemand, der einem Leichenbegängnisse beigewohnt hat, den Hof des Palastes betreten, ehe er sich gebadet hat, und in allen Fällen müssen nach der Rückkehr vom Grabe die Kleidungsstücke der Leidtragenden gewaschen werden [3]). Bei den Basutos in Südafrika müssen sich die Krieger, wenn sie aus der Schlacht zurückkehren, von dem vergossenen Blute reinigen, sonst würden die Schatten der Erschlagenen sie verfolgen und ihren Schlaf stören. Daher gehen sie in voller Rüstung in Procession nach dem nächsten Flusse, um sich und ihre Waffen zu waschen.

Bei dieser Ceremonie ist es üblich, dass ein Zauberer weiter aufwärts am Flusse gewisse magische Ingredienzien ins Wasser wirft, wie er sie auch zur Bereitung des heiligen Wasser sanwendet, welches bei den häufigen öffentlichen Reinigungen mit einem Thierschwanze über das Volk gesprengt wird. Die Basutos bedienen sich ferner auch des Räucherns mit brennendem Holze, um das wachsende Korn und das den Feinden genommene Vieh zu reinigen. Auch in Fällen, die zu unbedeutend sind, um ein Opfer zu erfordern, wird das Feuer als Reinigungsmittel angewandt; wenn zum Beispiel eine Mutter ihr Kind über einen Graben gehen sieht, so ruft sie es eilig zurück, stellt es vor sich hin und zündet ein kleines Feuer zu seinen Füssen an [4]). Die Sulus, die vor einem Leichnam eine so grosse Scheu haben, dass sie ihre Kranken, wenigstens die fremden, verstossen und in die Wälder vertreiben,

[1]) *Schoolcraft*, „*Indian Tribes*", part I, p. 255.
[2]) *Brinton*, „*Myths of New World*", p. 127.
[3]) *Ellis*, „*Madagascar*", vol. I, p. 241; siehe 407, 419.
[4]) *Casalis*, „*Basutos*", p. 258.

reinigen sich nach dem Leichenbegängniss durch eine Abwaschung. Es ist jedoch zu bemerken, dass diese ceremoniellen Gebräuche zuweilen eine Bedeutung angenommen haben, die von derjenigen einer blossen Reinigung etwas verschieden ist; denn die Kaffern, die sich durch Waschen von ceremonieller Unreinheit befreien, pflegen für gewöhnlich weder sich noch ihre Gefässe zu waschen und überlassen vielmehr den Hunden und den Mauerasseln das Geschäft, die Milchgeschirre zu reinigen[1]). Die Tatarenstämme des Mittelalters, von denen einige sogar Gewissensscrupel gegen das Baden hatten, hielten es für eine hinreichende Reinigung, durchs Feuer oder zwischen zwei Feuern hindurch zu gehen, und die Hausgeräthe eines Verstorbenen wurden in derselben Weise gereinigt[2]).

Bei den höher organisirten Nationen der halbcivilisirten und civilisirten Welt, wo sich die Religion zu ausgebildeten Systemen entwickelt, werden die Reinigungsgebräuche, die schon der niederen Cultur wohlbekannt waren, zu einem Theile eines strengen Ceremonienwesens. Auf dieser Stufe scheinen sie häufig zu ihrer früheren rein ceremoniellen Natur noch eine ethische Bedeutung anzunehmen, die ihnen bei ihrem ersten Erscheinen über dem religiösen Horizont mehr oder weniger abging. Dies wird noch augenscheinlicher, wenn wir die Reinigungsvorschriften in den grossen Nationalreligionen der Weltgeschichte näher ins Auge fassen. Wir beginnen am Besten bei den Gebräuchen der beiden halbcivilisirten Nationen Amerikas, die zwar kaum eine praktische Einwirkung auf den Gang der Civilisation im Grossen und Ganzen geübt haben, die aber doch ein werthvolles Beispiel für eine wichtige Uebergangsperiode der Cultur abgeben, wenn wir von der dunklen Frage absehen, wie weit ihre besondere Civilisation in früherer oder späterer Zeit von der Alten Welt aus beeinflusst worden ist.

In der Religion von Peru tritt die Reinigung in wohlausgeprägter und charakteristischer Weise hervor. Am Tage der Geburt wurde das Wasser, in dem das Kind gewaschen worden war, in ein Loch in der Erde gegossen, nachdem ein Zauberer oder Priester Zaubersprüche gebetet hatte — ein ausgezeichnetes Beispiel für die ceremonielle Abwaschung von bösen Einflüssen. Die Benennung des

[1]) *Grout*, „*Zulu-land*", p. 147; *Backhouse*, „*Mauritius and S. Africa*", pp. 213, 225.

[2]) *Bastian*, „*Mensch*", Bd. III, p. 75: *Rubruquis* in ‚*Pinkerton*', vol. VII, p. 82; *Plano Carpini* bei *Hakluyt*, vol. I, p. 37.

Kindes war mehr oder weniger allgemein von einer ceremoniellen Abwaschung begleitet, wie in Districten, wo es im Alter von zwei Jahren entwöhnt und getauft wurde und seinen Kindernamen erhielt, wobei man die Stirnlocke in ceremoniöser Weise mit einem Steinmesser abschnitt; und noch jetzt schneiden peruanische Indianer dem Kinde bei der Taufe eine Locke ab. Ferner wird auch die Benutzung der ceremoniellen Reinigung zur Sühnung einer Schuld aus dem alten Peru berichtet; nach dem Bekenntniss seiner Sünde badete der Inca in einem nahen Flusse und sprach folgende Formel: „O Fluss, empfange die Sünden, die ich heute vor der Sonne bekannt habe, führe sie hinab in das Meer und lass sie niemals wieder zum Vorschein kommen“ [1]). Im alten Mexiko fand der erste Act ceremonieller Reinigung bei der Geburt statt; die Amme wusch das Kind im Namen der Wassergottheit, um die Unreinheit seiner Geburt zu entfernen, sein Herz zu reinigen und ihm ein gutes und vollkommenes Leben zu verschaffen; dann blies sie auf das Wasser, das sie in der rechten Hand hielt, und wusch das Kind von neuem, warnte es vor kommenden Versuchungen, Unglücksfällen und Gefahren, und betete zu der unsichtbaren Gottheit, herabzusteigen auf das Wasser, das Kind von Sünde und Unreinheit zu befreien und es vor Unglück zu bewahren. Die zweite Reinigung fand vier Tage später statt, wenn die Astrologen sie nicht noch hinausschoben. In einer festlichen Versammlung zwischen Feuern, die noch von der ersten Ceremonie her brennend erhalten waren, entkleidete die Amme das Kind, das die Götter in diese elende und traurige Welt gesendet hatten, liess es das lebengebende Wasser zu sich nehmen und wusch es, indem sie den Teufel aus jedem einzelnen Gliede austrieb und vorgeschriebene Gebete um Kraft und Segen an die Gottheiten richtete. Zugleich wurden Spielwerkzeuge, welche die Instrumente des Krieges, der Zauberei oder der Hausarbeit darstellten, dem Knaben oder dem Mädchen in die Hand gegeben (ein Gebrauch, der einem in China üblichen merkwürdig ähnlich ist), und die anderen Kinder gaben, von ihren Eltern angewiesen, dem neuen Ankömmling seinen Kindernamen, der hier beim Eintritt der Mannbarkeit durch einen anderen ersetzt wurde. Es liegt auch nichts Unwahrscheinliches in der Angabe, dass das Kind viermal über das Feuer gehoben wurde, wenngleich die Quelle, aus der

[1]) *Rivero and Tschudi*, „*Peruvian Antiquities*“, p. 180; *J. G. Müller*, „*Amer. Urrel.*“, p. 389; *Acosta*, „*Ind. Occ.*“, V, c. 25; *Brinton*, p. 126.

diese Nachricht stammt, kein unbedingtes Vertrauen verdient. Der religiöse Charakter der Abwaschung zeigte sich in Mexiko besonders darin, dass sie einen Theil der täglichen Verrichtungen der Priester bildete. Das Leben der Azteken endete, wie es begonnen hatte, mit einer ceremoniellen Reinigung; eine der Leichenceremonien bestand darin, den Kopf des Todten mit dem Reinigungswasser dieses Lebens zu besprengen[1].

Bei den Nationen von Ostasien und in den höher civilisirten turanischen Districten Centralasiens wird der ceremoniellen Reinigung häufig Erwähnung gethan; aber die Ethnographie würde oft in eine schwierige Lage kommen, wollte sie allgemein zu beurtheilen versuchen, wie weit diese Gebräuche einheimische Lokalriten und wie weit sie Ceremonien sind, die aus fremden Religionssystemen stammen. Als Beispiele mögen erwähnt werden aus Japan die Besprengung und Benennung des Kindes, wenn es einen Monat alt ist, sowie andere mit dem Cultus verbundene Lustrationen[2]; aus China die religiöse Ceremonie bei der ersten Waschung des drei Tage alten Kindes, die Sitte, die Braut über brennende Kohlen zu heben, das Sprengen von heiligem Wasser über Opfer und Wohnräume und über die Leidtragenden, die von einem Leichenbegängniss zurückkehren[3]; aus Birma die Reinigung der Mutter durch Feuer und das jährliche Besprengungsfest[4]. In der lamaistischen Form des Buddhismus begegnen wir ähnlichen Beispielen, wie der Reinigung des Kindes wenige Tage nach der Geburt bei den Tibetanern und Mongolen, wo der Lama das Wasser segnet, das Kind dreimal eintaucht und ihm darauf einen Namen giebt; der Einweihung durch dreifaches Waschen bei den Buräten; der tibetanischen Ceremonie, bei welcher die Trauernden nach der Rückkehr von der Bestattung sich vor das Feuer stellen, ihre Hände mit warmem Wasser über den heissen Kohlen reinigen und sich dreimal unter Hersagung der vorgeschriebenen Formeln durchräuchern[5]. Mit

---

[1]) *Sahagun*, „*Nueva España*“, lib. VI; *Torquemada*, „*Monarquia Indiana*“, lib. XIII; *Clavigero*, vol. II, pp. 39, 86, etc.; *Humboldt*, „*Vue des Cordillères*“; *Mendoza Cod.*; *J. G. Müller*, p. 652.

[2]) *Siebold*, „*Nippon*“, V, p. 22; *Kempfer*, „*Japan*“, ch. XIII in *Pinkerton*, vol. VII.

[3]) *Doolittle*, „*Chinese*“, vol. I, p. 120, vol. II, p. 373; *Davis*, vol. I, p. 269.

[4]) *Bastian*, „*Oestl. Asien*“, Bd. II, p. 247; *Meiners*, Bd. II, p. 106; *Symes* in *Pinkerton*, vol. IX, p. 435.

[5]) *Köppen*, „*Religion des Buddha*“, Bd. II, p. 320; *Bastian*, „*Psychologie*“, pp. 151, 211; „*Mensch*“, Bd. II, p. 499.

der Kindertaufe der Tibetaner und Mongolen lässt sich der Ritus ihrer ethnologischen Verwandten in Europa vergleichen. Die Lappen hatten in ihrem halbchristianisirten Zustande eine geheime Form der Taufe, bei der das Kind einen neuen Namen empfing unter dreifachem Besprengen und Waschen mit warmem Wasser, in welches mystische Alderzweige gelegt waren; diese Ceremonie hiess „Laugo“ oder Baden, ein Wort, das nicht lappländischen sondern skandinavischen Ursprungs ist; sie konnte auch wiederholt ausgeübt werden und wurde als ein durchaus einheimisches lappländisches Verfahren betrachtet, das von der christlichen Taufe, der sich die Lappen auch unterwarfen, von Grund aus verschieden war[1]). Die einfachste ethnographische Erklärung für diese beiden Taufceremonien in Centralasien und im nördlichen Europa ist indessen die Annahme, dass die Nachahmung des Christenthums entweder einen ganz neuen Ritus hervorgebracht oder einen früheren einheimischen Gebrauch in passender Weise umgestaltet hat.

Andere asiatische Districte zeigen die Lustration in noch festeren und charakteristischeren religiösen Entwicklungsformen. Der Brahmane führt ein Leben, das sich durch stets wiederkehrende ceremonielle Reinigung auszeichnet, von der Zeit an, wo sein erstes Erscheinen in der Welt eine Unreinheit über den Haushalt bringt, zu deren Entfernung Abwaschung und reine Gewänder erforderlich sind, und während seines ganzen Lebens, in welchem das Baden einen Haupttheil des langen und umständlichen Ceremoniels der täglichen Verehrung ausmacht, und wo weitere Waschungen und Besprengungen sogar in feierliche religiöse Handlungen übergehen, bis endlich der Tag kommt, wo seine Verwandten auf dem Heimwege von seiner Bestattung sich durch ein Bad von der durch seine Ueberreste veranlassten Verunreinigung befreien. Für manche seiner vielfachen Reinigungen nimmt der Hindu seine Zuflucht zu der heiligen Kuh, aber das häufigste Mittel, um Unreinheiten des Leibes und der Seele zu entfernen, ist das Wasser, die göttlichen Wasser zu welchen er betet: „Nehmt weg, o Wasser, Alles, was böse in mir ist, was ich mit Gewalt oder mit Fluchen und mit Unwahrheit gethan habe!“[2]). Die Religion der Parsis schreibt ein System von

---

[1]) *Leems*, „*Lapland*“, in *Pinkerton*, vol. I, p. 483; *Klemm*, *Cultur-Geschichte*“, Bd. III, p. 77.

[2]) *Ward*, „*Hindoos*“, vol. II, pp. 96, 216, 337; *Colebroke*, „*Essays*“, vol. II; *Wuttke*, „*Geschichte des Heidenthums*“, Bd. II, p. 378; „*Rig-Veda*“, I, 23, 22

Lustrationen vor, welches durch den gleichen Gebrauch des Kuhurins und des Wassers auf einen gemeinsamen Ursprung mit dem Hinduismus hinweist. Baden und Besprengen mit Wasser oder Anwendung von mit Wasser versetztem „Nirang" (Kuhurin) bilden sowohl einen Theil der täglichen religiösen Riten, als auch besonderer Ceremonien, wie der Benennung eines neugeborenen Kindes, des Anlegens der heiligen Schnur, der Reinigung der Mutter nach der Geburt, und der Reinigung desjenigen, der einen Leichnam berührt hat, wobei der unreine Dämon, durch Besprengen mit dem guten Wasser vom Scheitel des Kopfes an von Glied zu Glied vertrieben, aus der linken Zehe hervorkommt und wie eine Fliege nach dem bösen Lande im Norden entweicht. Vielleicht ist es der Einfluss dieser alten Religion, welcher, mehr noch als die herrschenden Gesetze des Islams, den modernen Perser zu einem so schlagenden Beispiel macht von der Art und Weise, in welcher blosses Ceremonienwesen die Wirklichkeit zu überwuchern vermag. In der That kommt seine Reinlichkeit mehr formal als factisch der Gottseligkeit am nächsten*). Er treibt das Princip der Entfernung einer jeden gesetzlichen Unreinheit so weit, dass ein heiliger Mann sich sogar die Augen wäscht, wenn sie durch den Anblick eines Ungläubigen befleckt worden sind. Er führt für seine Waschungen ein Wassergefäss mit langer Röhre mit sich herum, aber zu gleicher Zeit entvölkert er das Land durch Vernachlässigung der einfachsten Gesundheitsregeln, und an dem kleinen Tümpel, in welchem schon Schaaren von Menschen vor ihm gebadet haben, sieht er sich oft genöthigt, mit der Hand eine Oeffnung in dem Schmutz auf der Oberfläche des Wassers herzustellen, ehe er hineintaucht, um ceremonielle Reinheit zu erlangen [1]).

Den arischen Reinigungsriten in den asiatischen Religionen können die wohlbekannten Typen aus den Religionen des klassischen Europas gegenübergestellt werden. Bei der griechischen Amphidromia pflegten die Frauen, welche bei der Geburt zugegen gewesen waren, wenn das Kind ungefähr eine Woche alt war, ihre Hände zu waschen, und dann wurde das Kind von der Amme um das Feuer herum getragen und erhielt seinen Namen; das römische Kind empfing seinen Vornamen ungefähr in demselben

[1]) *Avesta*, *Vendidad*, V—XII; *Lord*, in *Pinkerton*, vol. VIII, p. 570; *Naoroji*, „*Parsee Religion*"; *Polak*, „*Persien*", Bd. I, p. 355 etc.; Bd. II, p. 271; *Meiners*, „*Gesch. der Rel.*", Bd. II, p. 125.

[2]) „Cleanliness is next to godliness", sagt ein englisches Sprichwort.

Alter gleichzeitig mit einer Reinigung; auch wird die Sitte berichtet, dass die Amme die Lippen und die Stirn des Kindes mit Speichel benetzte. Das Waschen vor einer gottesdienstlichen Handlung war eine Ceremonie, die sich im griechischen wie im römischen Ritual durch die ganze klassische Zeit hindurch erhalten hat: *καθαραῖς δὲ δρόσοις, ἀψυδρανάμενοι στείχετε ναούς* — eo lavatum, ut sacrificem. Das heilige Wasser, mit Salz gemischt, das Weihwasserbecken am Eingange des Tempels, der Wedel zur Besprengung der Gläubigen — alles dieses gehört schon dem klassischen Alterthume an. Die Römer reinigten sich, ihre Herden und ihre Felder von Krankheit und anderen Uebeln durch Lustrationen, welche in der vollkommensten Weise die Gleichwerthigkeit des Wassers und des Feuers als Reinigungsmittel darthun; die Sitte, Herden und Hirten durchs Feuer gehen zu lassen, die Sprengung von Wasser mit Lorherzweigen, das Räuchern mit wohlriechenden Kräutern, mit Holz und Schwefel bildeten einen Theil der ländlichen Riten beim Feste der Palilien. Blutschuld erforderte eine Reinigungsceremonie. Hektor trägt Scheu, dem Zeus mit ungewaschener Hand den dunkeln Wein zu sprengen, noch mag er, mit Blut und Kriegsstaub besudelt, den schwarzumwölkten Kronion anflehen; Aeneas will die Hausgötter nicht berühren, bis er sich durch den lebendigen Strom vom Morde gereinigt. Weit verschieden davon war der Geist, aus welchem Ovid jene berühmten Verse schrieb, in denen er seine allzu leichtfertigen Landsleute tadelt, dass sie sich einbildeten, sie könnten eine Blutschuld wirklich durch Wasser abwaschen! —

> „Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis
> Fluminea tolli posse putetis aqua."

So mussten sich auch die Leidtragenden durch eine Lustration von der befleckenden Gegenwart des Todes reinigen. An der Thür des griechischen Trauerhauses stand ein Gefäss mit Wasser, mit welchem die Heraustretenden sich besprengten und reinigten; zu Rom dagegen benetzten sich die Trauernden nach der Rückkehr von der Bestattung mit Wasser und schritten über ein Feuer, um sich auf diese doppelte Weise von der Verunreinigung zu befreien [1]).

---

[1]) Weiteres in *Smith's* „*Dic. of Gr. and Rom. Ant.*" und *Pauly*, „*Real-Encycl.*", s. v. „*amphidromia*", „*lustratio*", „*sacrificium*", „*funus*"; *Meiners*, „*Gesch. der Rel.*", Buch VII; *Lomeyer*, „*De Veterum Gentilium lustrationibus*"; *Montfaucon*, „*L'Antiquité Expliquée*", etc. Vgl. *Homer*, *Il.* VI, 266; *Eurip. Ion.* 96; *Theocrit.* XXIV, 95;



Die Reinigungsvorschriften des levitischen Gesetzes beziehen sich besonders auf die Entfernung von gesetzlicher Unreinheit im Zusammenhange mit Geburt, Tod und anderen Befleckungen. In allen diesen Fällen war Waschen und Baden vorgeschrieben, und ebenso die Besprengung mit dem Wasser der Absonderung (Sprengwasser), welches mit der Asche einer röthlichen Kuh vermischt war. Die Waschung bildete einen Theil der Weihe der Priester, die ohne dieselbe nicht am Altare thätig sein oder die Stiftshütte betreten konnten. In den späteren Zeiten der jüdischen Geschichte gingen, vielleicht durch den Verkehr mit fremden Nationen, die Reinigungen mehr und mehr in die tägliche Lebensgewohnheit über, und die Zahl der Waschungen nahm beträchtlich zu. Aus dieser Periode scheint auch die Taufe der Proselyten herzurühren, eine Ceremonie, welche in späterer Zeit eine so bedeutende Stellung unter den religiösen Riten erlangt hat [1]. Die moslemitischen Lustrationen bestehen in Waschungen mit Wasser, oder bei Mangel an diesem mit Staub oder Sand und werden theils vor dem Gebet, theils ganz selbständig an besonderen Tagen oder zur Entfernung besonderer Unreinheiten verrichtet. Sie sind streng religiöse Handlungen, die ihrem Principe nach einem in der orientalischen Religion allgemein herrschenden Gebrauche entsprechen; auch lassen sich die Einzelheiten derselben, wie sie thatsächlich im Islam bestehen, mögen sie nun selbsterfunden oder von aussen aufgenommen sein, nicht auf einen jüdischen oder christlichen Einfluss zurückführen [2]. Die Reinigungsgebräuche, welche innerhalb des Christenthums bestanden haben und noch bestehen, zeigen sämmtlich einen deutlich erkennbaren historischen Zusammenhang mit dem jüdischen und heidnischen Ritual. Was die Reinigung durch Feuer betrifft, so tritt dieselbe als wirkliche Ceremonie nur bei einigen wenig bekannten christlichen Sekten auf und findet sich ausserdem in der Sitte des europäischen Volksaberglaubens wieder, die Kinder durch das Feuer gehen zu lassen oder über dasselbe zu heben, wenn anders wir überhaupt sicher sein

---

Virg. Aen. II, 719; *Plaut. Aulular.* III, 6; *Pers. Sat.* II, 31; *Ovid. Fast.* I, 669. II, 45. IV, 727; *Festus*, s. v. „*aqua et ignis*“, etc. Die dunkle Rolle der Lustration in den Mysterien ist hier unberührt gelassen.

[1]) 2. *Mos.* XXIX. 4, XXX. 18, XL. 12; 3. *Mos.* VIII. 6, XIV. 8, XV. 5, XXII. 6; 4. *Mos.* XIX, etc.; *Lightfoot*, „*Works*“, vol. XI; *Browne* in *Smith's* „*Dic. of the Bible*“, s. v. „*baptism*“: *Calmet*, „*Dic.*“, etc.

[2]) *Reland*, „*De Religione Mohammedanica*“; *Lane*, „*Modern Egypt.*“, vol. I, p. 98, etc.

können, dass wir hier einen Reinigungsritus und keinen Opfergebrauch vor uns haben [1]). Das gewöhnliche Reinigungsmittel aber ist das Wasser. In griechischen wie in römischen Kirchen steht der Gebrauch des Weihwassers in voller Blüthe. Es heiligt den Verehrer, wenn er den Tempel betritt, es heilt Krankheit, es wendet Zauberei von Menschen und Thieren ab, es treibt Dämonen aus den Besessenen, es hemmt den Stift des Geisterschreibers; auf die von Geistern bewegten Tische gesprengt bewirkt es, dass dieselben wie rasend gegen die Wand fahren; wenigstens werden ihm diese letzteren Kräfte zugeschrieben, und einige der schlagendsten Wirkungen sind sogar in neuerer Zeit durch päpstliche Sanktion bestätigt worden. Die Reinigung mit Weihwasser ist eine so genaue Fortsetzung des alten klassischen Ritus, dass seine Vertheidiger diese Uebereinstimmung durch die Behauptung zu erklären suchen, Satan habe ihn für seine eigenen verworfenen Zwecke gestohlen [2]). Das katholische Ritual folgt dem alten Opfergebrauche auch darin, dass der Priester vor der Messe eine ceremonielle Waschung der Hände vornehmen muss. Das Verfahren des Priesters, Ohren und Nase des Kindes oder des Katechumenen mit Speichel zu berühren und dabei zu sprechen „Ephpheta“, hängt augenscheinlich mit gewissen Stellen der Evangelien zusammen; aber die Aufnahme dieses Gebrauches als Taufceremonie ist, vielleicht nicht mit Unrecht, mit der klassischen Lustration durch Speichel verglichen worden [3]). Schliesslich ist nur noch zu erwähnen, dass die ceremonielle Reinigung als christlicher Akt ihren Mittelpunkt in der Wassertaufe findet, in jenem Symbol der Aufnahme des Neubekehrten, welches die Geschichte von dem alten jüdischen Ritus an bis auf die Taufe Johannis des Täufers und von da bis zu der heiligen Handlung des Christenthums hin verfolgen lehrt. In späteren Zeiten nimmt die Taufe der Erwachsenen die jüdische Einweihung der Proselyten wieder auf, während die Kindertaufe damit noch die Reinigungsceremonie des neugeborenen Kindes verbindet. Nachdem der Taufritus so eine Reihe der verschiedensten Bedeutungen, von dem Sacramentum im Sinne des römischen Centurionen bis zu dem

[1]) *Bingham*, „*Antiquities of Christian Church*“, book XI, ch. 2; *Grimm*, „*Deutsche Mythologie*“, p. 592; *Leslie*, „*Early Races of Scotland*“, vol. I, p. 113; *Pennant* in *Pinkerton*, vol. III, p. 383.

[2]) „*Rituale Romanum*“; *Gaume*, „*L'Eau Bénite*“; *Middleton*, „*Letter from Rome*“, etc.

[3]) „*Rituale Romanum*“. *Bingham*, book X. ch. 2, book XV. ch. 3. Siehe *Marcus*, VII. 34, VIII. 23; *Joh.* IX. 6.

Sacramente im Sinne des römischen Cardinals, durchlaufen hat, ist er fast durch die ganze christliche Welt das äussere Zeichen des christlichen Bekenntnisses geblieben, für die einen ein feierliches Symbol neuen Lebens und neuen Glaubens, für die anderen ein Act übernatürlicher Einwirkung.

Bei der Betrachtung der gegenwärtigen Gruppe von religiösen Ceremonien sind die Gestaltungen derselben in den Religionen der höheren Nationen nur flüchtig angedeutet worden im Vergleich zu den rudimentären Formen, in welchen sie in der niederen Cultur auftreten. Aber dieses aus Rücksicht auf ihre praktische Wichtigkeit hervorgegangene Missverhältniss schwächt keineswegs, sondern unterstützt vielmehr die ethnographischen Lehren, welche sich aus der Verfolgung ihres historischen Verlaufes entnehmen lassen. Durch die verschiedenen Phasen des Ueberlebens, der Umänderung und der Aufeinanderfolge haben sie, eine jede in ihrer Weise, die fortlaufenden Fäden zur Anschauung gebracht, welche die Glaubenssysteme der niederen mit denen der höheren Nationen verknüpfen; sie haben gezeigt, wie schwer der civilisirte Mensch die religiösen Riten selbst seines eigenen Landes verstehen kann, ohne die Bedeutung, die oft ganz unähnliche Bedeutung zu kennen, welche dieselben in entfernten Zeiten und Ländern und auf weit von der seinen verschiedenen Culturstufen besassen. —

Neunzehntes Kapitel.

Schluss.

Praktische Resultate des Studiums der Urcultur — von geringerer Bedeutung für die positive Wissenschaft, von grösstem Einflusse auf Philosophie, Moral, Politik und Socialwissenschaft — Sprache — Mythologie — Sitte und Recht — Religion. — Einwirkung der Culturwissenschaft auf den Lauf der Civilisation, durch Beförderung des Fortschritts und Beseitigung der Hemmnisse.

Am Schlusse dieser Untersuchungen über die Beziehung der primitiven zur modernen Civilisation ist endlich noch auf die praktische Wichtigkeit der in ihrem Verlaufe angestellten Betrachtungen hinzuweisen. Zugegeben, dass die Archäologie, indem sie den Forscher zu den entferntesten bekannten Lebensverhältnissen des Menschen zurückführt, den unzweifelhaft wilden Typus dieses Lebens darthut; zugegeben, dass das roh behauene Steinbeil, welches aus einer aufgegrabenen Kiesschicht ans Licht gezogen wurde und auf dem Tische des Ethnologen einen Platz gefunden hat, für ihn einen sprechenden Typus der Urcultur bildet, einfach, aber doch nicht ohne Geschick gearbeitet, plump, aber zweckmässig, künstlerisch auf einer sehr niedrigen Stufe stehend, aber doch der Anfangspunkt einer Reihe, welche der höchsten Entwickelung zustrebt — was hat dies Alles eigentlich zu bedeuten? Freilich nehmen die Geschichte und Vorgeschichte des Menschen eine besondere Stelle in dem allgemeinen System des Wissens ein. Freilich wird die Lehre von der stetig fortschreitenden Entwickelung der Civilisation, als Gegenstand der abstracten Forschung, den philosophischen Geist stets mit lebhaftem Interesse erfüllen. Aber darüber hinaus hat diese Untersuchung auch ihre praktische Seite, sie ist die Quelle einer Macht, welche dazu bestimmt ist, den Lauf moderner Ideen und Handlungen erfolgreich zu beeinflussen. Die Auffindung eines Zusammenhangs zwischen dem, was die uncivilisirten Menschen der Vorzeit dachten und thaten, und dem,

was civilisirte Menschen in unsern Tagen denken und thun, gewährt nicht bloss eine unanwendbare, theoretische Kenntniss, denn es erhebt sich dabei auch die Frage, wie weit moderne Meinungen und Handlungen auf den festen Boden der gesundesten modernen Forschung gegründet sind und wie weit nur auf ein Wissen, welches in jenen älteren und roheren Stadien der Cultur maassgebend war, in denen ihre Typen sich bildeten. Es verdient ausdrücklich hervorgehoben zu werden, dass die Urgeschichte des Menschen, obwohl gerade denjenigen, die sie am nächsten angeht, fast unbekannt, sich von ungeahnter Tragweite auf die tiefsten und wesentlichsten Probleme, auf die eigentlichen Lebensfragen unserer intellectuellen, industriellen und socialen Zustände erweist.

Selbst in weiter vorgeschrittenen Wissenschaften, die sich auf Maass und Kraft und auf die innere Structur in der anorganischen wie in der organischen Welt beziehen, herrscht das ebenso verbreitete wie irrige Princip, Vergangenes vergangen sein zu lassen. Wären wissenschaftliche Systeme wirklich so unfehlbare Offenbarungen, wie sie es zuweilen von sich behaupten, so möchte es gerechtfertigt erscheinen, wenn von der Beschaffenheit der blossen Meinungen oder Phantasien, die ihnen vorangingen, keine Notiz mehr genommen wird. Aber der Forscher, der sich von seinen modernen Lehrbüchern zu den veralteten Abhandlungen der grossen Denker der Vergangenheit wendet, gewinnt aus der Geschichte seiner Wissenschaft eine wahrere Anschauung von dem Verhältniss der Theorie zu den Thatsachen, er lernt aus dem Verlaufe ihres Wachsthums in jeder herrschenden Hypothese ihre raison d'être und ihre volle Bedeutung würdigen und verstehen, ja, er findet sogar, dass die Rückkehr zu älteren Ausgangspunkten ihn zuweilen in den Stand setzen kann, neue Pfade ausfindig zu machen, welche dem Gange der modernen Entwickelung durch unüberwindliche Hindernisse versperrt zu sein schienen. Freilich ist der Anfangszustand der Künste und Wissenschaften häufig mehr merkwürdig und interessant als praktisch lehrreich, besonders weil der moderne Mensch die Resultate der eifrigsten Anstrengungen der Alten oder der Wilden schon in den Anfangsgründen seiner Kunst als blosse Elementargegenstände in sich aufgenommen hat. Vielleicht vermögen unsere Handwerker aus einem Museum von wilden Geräthschaften nicht mehr als einige anregende Winke zu gewinnen, unsere Aerzte mögen an wilden Recepten nur soweit Interesse nehmen, als dieselben sich auf den Gebrauch von lokalen Arzneimitteln beziehen,



unsere Mathematiker mögen die höchsten Flüge der wilden Arithmetik der Kinderschule überlassen, unsere Astronomen mögen in der Sternkunde der niederen Rassen nur ein bedeutungsloses Gemisch von Mythen und Gemeinplätzen erblicken. Aber es giebt auch Gebiete des Wissens, die von nicht geringerer Wichtigkeit sind, als Mechanik und Medicin, Arithmetik und Astronomie und in denen das Studium der niedrigsten Stadien nicht so ohne Weiteres bei Seite gesetzt werden kann, da dieselben von wesentlichem Einflusse auf die praktische Entwicklung der höheren Stufen sind.

Wenn wir die Ansichten der Gebildeten, nicht innerhalb der Grenzen irgend einer besonderen Schule, sondern in der gesammten civilisirten Welt näher ins Auge fassen, soweit sie sich auf Gegenstände wie den Menschen, seine intellectuelle und moralische Natur, seine Stellung und sein Verhältniss zu seinen Mitmenschen und zum Universum beziehen, so finden wir die entgegengesetztesten Ansichten gewissermaassen gleichberechtigt dicht neben einander. Einige derselben stehen, durch directe und positive Zeugnisse unterstützt, als unumstössliche Wahrheiten fest. Andere, die sich zwar auf die rohesten Theorien der niederen Cultur gründen, haben sich doch unter dem Einflusse der fortschreitenden Erkenntniss soweit modificirt, dass sie einen genügenden Rahmen für anerkannte Thatsachen abgeben, und die positive Wissenschaft kann ihnen, wenn sie sich des Ursprungs ihrer eigenen philosophischen Systeme erinnert, dieses Recht nicht streitig machen. Noch andere endlich sind Meinungen, die nur niederen intellectuellen Stufen eigen sind, die sich aber durch die Macht der Tradition der Vorfahren als Ueberlebsel bis in die höheren hinein erhalten haben. Der praktische Beruf der Ethnographie nun ist es, alle, die es angeht, mit der Berechtigung der verschiedenen Gegenstände der öffentlichen Meinung bekannt zu machen, zu zeigen, was auf Grund besonderer directer Zeugnisse angenommen ist, was nur der Umgestaltung älterer und roherer Lehren und ihrer Anpassung an moderne Zwecke seinen Ursprung verdankt, und endlich, was nur als durch die Zeit geheiligter Aberglaube in den Kreis des modernen Wissens Eingang gefunden hat.

Die Bedeutung der Ethnographie für das Verständniss der intellectuellen Zustände und Gestaltungen der neueren Zeit fällt auf allen Gebieten ins Auge, wohin wir auch unsern Blick richten mögen. Die Sprache, deren Ausbildung als eine Kunst im eigentlichsten

Sinne des Worts bei rohen Völkern in voller Blüthe steht, zeigt schon hier die Anpassung und Benutzung von so kindlichen Hülfsmitteln wie expressive Laute und metaphorische Ausdrücke, um selbst die complicirtesten und abstrusesten Gedanken wiederzugeben, welche der Geist des Wilden zu versinnbildlichen sucht. Wenn wir bedenken, wie sehr die Entwicklung des Wissens von der Vollkommenheit und Exactheit der Mittel abhängt, dem Gedanken Ausdruck zu verleihen, so erscheint es in der That als eine sehr gewichtige Ansicht, dass die Sprache der Civilisirten Nichts weiter als die Sprache der Wilden ist, freilich in ihrem inneren Bau mehr oder weniger vervollkommnet, in ihrem Wortschatze um ein Bedeutendes erweitert und in der Definition der einzelnen Wörter zu grösserer Präcision ausgearbeitet. Was die Entwicklung der Sprache von den wilden zu den cultivirteren Stufen betrifft, so bezieht sich dieselbe mehr auf Einzelheiten, kaum auf das Princip derselben. Es ist nicht zu viel gesagt, wenn man behauptet, dass die grosse Mangelhaftigkeit der Sprache als Methode des Gedankenausdrucks sowie die grosse Unvollkommenheit des Gedankens, insofern er durch die Sprache wesentlich beeinflusst wird, zum grossen Theile der Thatsache zuzuschreiben ist, dass das System der Sprache vor Allem auf der rohen Anwendung materieller Metapher und unvollkommener Analogie beruht und in einer Weise ausgearbeitet worden ist, welche mehr der barbarischen Bildung seiner ersten Begründer als unserer vorgerückteren Culturstufe entspricht. Die Sprache ist eines jener Gebiete geistiger Thätigkeit, auf denen wir noch heute nur wenig über die wilde Stufe hinausgelangt sind, sondern auf denen wir noch jetzt gleichsam mit Steincelten und mit mühsam durch Drehen erzeugtem Reibungsfeuer arbeiten. Einen mächtigen Einfluss hat auch ferner die metaphysische Speculation auf das menschliche Denken und Handeln ausgeübt, und obgleich ihr Ursprung, und man kann fast sagen auch ihr Verfall verhältnissmässig civilisirten Zeiten angehören, so kann doch auch ihr Zusammenhang mit niederern Stadien der geistigen Entwickelung bis zu einer gewissen Ausdehnung in Betracht kommen. Beispielsweise möge hier nur an eine Erscheinung erinnert werden, welche in diesem Werke besonders betont worden ist, dass nämlich eine der grössten metaphysischen Lehren Nichts weiter als eine Uebertragung von dem Gebiete der Religion auf das Gebiet der Philosophie ist, was einfach dadurch erklärlich wird, dass Philosophen, die mit der Vor-

stellung von Phantomen aller Dinge vertraut waren, eine ganze Lehre vom Denken auf derselben aufzubauen versuchten: so entstand die epikureische Ideentheorie. In weit vollkommnerer und bestimmterer Weise aber ist die Erforschung der wilden und barbarischen Geisteszustände ein Schlüssel für das Studium der Mythologie. Die im Vorhergehenden zusammengestellten Zeugnisse für die Beziehungen des wilden Geisteslebens zu dem cultivirten auf dem Gebiete der Mythologie, dürften wohl als hinreichender Beweis für jene Behauptung gelten. Mit einer Uebereinstimmung, die so allgemein ist, dass sie sich zu einem Gesetze des Geistes erhebt, findet sich bei den niederern Rassen auf der ganzen Erde die Thatsache bestätigt, dass der Eindruck äusserer Ereignisse auf die innere Thätigkeit des menschlichen Geistes nicht nur zu einer historischen Ueberlieferung, sondern auch zur Bildung von Mythen Veranlassung giebt. Nicht unbedeutende Aufschlüsse gewährt es dem Erforscher der Geistesgeschichte, wenn er sieht, was für regelmässigen Processen die Mythen ihre Entstehung verdanken und wie sie, durch das Alter gewinnend und in zweiter Hand an Werth zunehmend, in pseudohistorische Legenden übergehen. Die Werke der Dichtkunst sind gleichfalls mit Mythen erfüllt, und wer sie analytisch verstehen will, thut wohl, sie ethnographisch zu studiren. So weit die Mythe, im Ernst oder im Scherz, einen Gegenstand der Poesie ausmacht, und soweit sie mit der Sprache selbst verflochten ist, deren charakteristische Eigenthümlichkeit in jener kühnen und phantastischen Metapher besteht, welche den gewöhnlichen Ausdruck der wilden Ideen darstellt — soweit bildet der Geisteszustand der niederern Rassen auch einen Schlüssel zur Poesie, und es ist keineswegs ein unbedeutendes Stück des Reichs der Dichtung, welches durch jene Definitionen umfasst wird. Ferner ist die Geschichte ein mächtiges und immer mächtiger werdendes Agens, welches die Denkart der Menschen und dadurch ihre Handlungen im Leben wesentlich beeinflusst; und doch ist es einer der häufigsten Fehler der Geschichtsforscher, dass sie aus Unbekanntschaft mit den Principien der Mythenentwicklung nicht in systematischer Weise auf alte Ueberlieferungen die geeigneten Prüfsteine anzuwenden vermögen, um Geschichte und Mythe zu unterscheiden, sondern dass sie mit wenigen Ausnahmen geneigt sind, die bunte Masse der Tradition theils mit unterschiedloser Leichtgläubigkeit, theils mit unterschiedlosem Skepticismus zu behandeln. Noch viel nachtheiliger ist die Wirkung eines solchen Mangels an Beurtheilungs-

vermögen bei dem Theile von überlieferten oder durch Dokumente bezeugten Berichten, welche bei irgend einer Gruppe des Menschengeschlechts als heilige Geschichte dastehen. Nicht allein, dass man beim Nachschlagen des Inhaltsverzeichnisses irgend eines Werkes über wilde Stämme bisweilen auf eine so vielsagende Stelle wie die folgende trifft: „Religion — *siehe* Mythologie“, auch in der oberen Hälfte der Skala der Civilisation, in den grossen historischen Religionen der Menschheit, kommt es bekanntlich nicht selten vor, dass zwischen Religion und Religion, und sogar zwischen Secte und Secte die Erzählungen, die auf der einen Seite für heilige Geschichte gelten, auf der andern nur als mythische Legenden erscheinen. Eine der hervorstechendsten Ursachen, welche dem Fortschritt der Religionsgeschichte noch in der modernen Zeit hemmend entgegenwirken, ist die, dass so viele der anerkanntesten Geschichtsscheiber durch das Studium der Mythologie nur Waffen zu gewinnen suchen, um den Bau der Gegner zu vernichten, aber nicht Werkzeuge, um ihren eigenen zu säubern und zu verbessern. Es ist ein unumgängliches Erforderniss für einen wahren Geschichtsforscher, dass er im Stande ist, die Mythe ganz unbefangen als natürliches und normales Product des menschlichen Geistes anzusehen und die dahin gehörigen Thatsachen gemäss dem intellectuellen Zustande des mythenschaffenden Volkes zu behandeln, und dass er sie als einen Zuwachs betrachtet, welcher von der anerkannten Geschichte zu trennen ist, sobald sich ein offenbarer Widerspruch mit bezeugten Thatsachen erweisen lässt, der nur in der Zurückführung auf einen mythischen Charakter seine vollkommene Erklärung findet. Aus dem ethnographischen Studium wilder und barbarischer Rassen kann am Besten oder muss sogar ausschliesslich die Kenntniss der allgemeinen Gesetze der Mythenentwicklung gewonnen werden, die für die Ausführung dieser Kritik erforderlich ist.

Die beiden grossen zusammenhängenden Gebiete der Moral und des Rechts sind bisher noch zu unvollkommen nach einem allgemeinen ethnographischen Schema behandelt worden, um schon bestimmte Resultate zu liefern. Soviel aber kann mit Zuversicht behauptet werden, dass überall, wo der Boden auch nur oberflächlich untersucht ist, ein jeder Blick neue Schätze des Wissens enthüllt. Es erscheint bereits unzweifelhaft, dass Forscher, welche jeden einzelnen Abschnitt der Sittenvorschriften und der gesetz-

lichen Einrichtungen systematisch von dem wilden durch den barbarischen bis in den civilisirten Zustand der Menschheit hinein verfolgen, damit ein unumgänglich nothwendiges Element in die wissenschaftliche Untersuchung dieser Gegenstände einführen, welches bloss theoretische Schriftsteller ohne Bedenken bei Seite zu lassen geneigt sind. Ein Anderes ist das Gesetz oder die Maxime, welche ein Volk auf irgend einer Stufe seiner Geschichte dem Bildungsgrade dieser Periode entsprechend neu erfunden hat; ein Anderes und weit davon Verschiedenes ist das Gesetz oder die Maxime, welche durch Vererbung von einer früheren Stufe her in Aufnahme kam und nur grössere oder geringere Modificationen erlitt, um mit den neuen Verhältnissen in Einklang zu bleiben. Hier muss die Ethnographie zu Hülfe kommen und die Kluft zwischen beiden überbrücken, einen wahren Abgrund, in welchen die Argumente der Moralphilosophen und Rechtsgelehrten oft rettungslos versinken, um sich nur gebrochen und verstümmelt wieder daraus zu erheben. Bei modernen Entwicklungsgraden der Civilisation findet die Anwendung dieser historischen Methode immer mehr Anerkennung. Niemand wird leugnen, dass die englische Gesetzgebung als modificirte Erbstücke aus der Vergangenheit eine Theorie der Erstgeburt und eine Theorie vom Besitze festhält, welche soweit davon entfernt sind, Producte unserer Zeit zu sein, dass man bis tief in das Mittelalter zurückgehen muss, um eine einigermassen genügende Erklärung derselben zu finden; und um noch vollkommenere Ueberlebsel zu erwähnen: stand nicht die Ausschliessung der Juden von den bürgerlichen Rechten praktisch und das Anerbieten zum gerichtlichen Zweikampfe (wager of battle), wenigstens nominell, bis vor wenigen Jahren noch im englischen Gesetzbuch? Der Punkt aber, der am nachdrücklichsten hervorgehoben werden muss, ist, dass die Entwicklung und das Ueberleben gesetzlicher Einrichtungen Vorgänge sind, die nicht erst in der Zeit der geschriebenen Codexe von verhältnissmässig cultivirten Nationen auftreten. Zugegeben auch, dass der Schlüssel für civilisirte Gesetze in den Gesetzen einer barbarischen Zeit zu suchen ist, so muss man doch immer festhalten, dass auch der barbarische Gesetzgeber in seinem Urtheile nicht sowohl durch erste Principien, als vielmehr wesentlich durch eine ehrfürchtige und oft bis zur Gedankenlosigkeit ehrfürchtige Anhänglichkeit an die Tradition früherer Zeitalter geleitet wurde.

Ebensowenig darf dieser Grundsatz bei dem wissenschaftlichen

Studium des Moralgefühls wie der Sitten und Gebräuche vernachlässigt werden. Wenn erst die ethischen Systeme der Menschheit von der niedersten Wildheit aufwärts analysirt und nach ihren Entwicklungsstufen geordnet sind, dann wird die ethische Wissenschaft sich von der bisherigen zu ausschliesslichen Beziehung auf einzelne Phasen der Sittlichkeit, die ganz ohne Grund als Repräsentanten der Sittlichkeit im Allgemeinen betrachtet wurden, frei machen können, sie wird im Stande sein, die lange und verwickelte Geschichte von Recht und Unrecht in der Welt mit Hülfe exacter Methoden einer strengen Prüfung zu unterwerfen.

Am Schlusse eines Werkes, welches zur vollen Hälfte mit Zeugnissen gefüllt ist, die sich auf die Religionsphilosophie beziehen, erhebt sich wohl die Frage: wie verhält sich diese ganze Reihe von Thatsachen zu dem speciellen Gebiete des Theologen? Dass die Welt gerade in der Theologie in hohem Grade neuer Zeugnisse und Methoden bedarf, dafür liefern die religiösen Verhältnisse in England selber den schlagendsten Beweis. Man nehme den englischen Protestantismus als Mittelpunkt der religiösen Meinung und ziehe durch ihn eine ideale Linie, so erscheint dadurch das gesammte englische Denken wie durch eine polarisirende Kraft, die bis zu den äussersten Grenzen der Repulsion wirksam ist, in zwei Theile getheilt. Auf der einen Seite der Scheidewand stehen diejenigen, welche an den Resultaten der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts festhalten, oder gar auf noch ursprünglichere Satzungen der ersten christlichen Zeit zurückgehen; auf der andern Seite diejenigen, welche sich nicht an die Lehren und Urtheile vergangener Jahrhunderte binden lassen wollen, sondern moderne Wissenschaft und moderne Kritik als neue Factoren in die Theologie einzuführen versuchen und eifrig nach einer neuen Reformation hindrängen. Ausserhalb dieser engeren Grenzen nehmen andere extremere Parteien auf beiden Seiten eine entferntere Stellung ein. Einerseits verschmilzt die anglikanische Kirche allmählich mit dem römisch-katholischen Glaubenssystem, einem System, das für den Ethnologen so interessant ist wegen der Beibehaltung von Riten, die weit natürlicher mit einer barbarischen Cultur in Einklang stehen, einem System, das dem Manne der Wissenschaft in gleichem Maasse verhasst ist, weil es das Recht der freien Forschung zu untergraben strebt, und weil eine herrschsüchtige Priesterkaste sich die Autorität auf geistigem Gebiete mit einer Anmassung anzueignen versucht, welche endlich in unsern

Tagen ihren Höhepunkt erreicht hat, wo ein bejahrter Bischof durch infallible Inspiration die Resultate von Untersuchungen zu heurtheilen wagt, deren Beweiskraft und Methode seine Kenntnisse wie seine geistigen Fähigkeiten gleich weit übersteigen. Auf der andern Seite rächt sich die Vernunft, die dort durch das Dogma mit Füssen getreten wird, und gewinnt selbst innerhalb der Religion immer mehr die Herrschaft über den ererbten Glauben, wie ein Hausminister, der einen Titularkönig verdrängt. In noch weiterer Entfernung von der Mitte wird die religiöse Autorität völlig abgesetzt und verbannt, und der Thron der reinen Vernunft aufgerichtet, ohne auch nur dem Namen nach einen Nebenbuhler zu finden; die Gefühle und Vorstellungen, welche in der religiösen Welt an den theologischen Glauben gebunden waren, knüpfen sich hier auf weltlichem Gebiete an eine positive Naturphilosophie und an eine positive Moralität, welche aus eigner Kraft die Handlungen der Menschen zu leiten hat. So geht die Meinungsverschiedenheit unter gebildeten Bürgern eines aufgeklärten Landes nach beiden Seiten bis ins Grenzenlose, zu einer Zeit, der kaum irgend eine frühere an wirklichem Wissen wie an eifrigem Streben nach Wahrheit, als dem leitenden Lebensprincipe, gleichkommt. Unter den Ursachen, welche eine so grosse Verworrenheit in der öffentlichen Meinung, und in einem so wichtigen Gegenstande, wie die Religion es ist, hervorgerufen haben, verdient besonders eine sehr einflussreiche hier Erwähnung. Dies ist die parteiische und einseitige Anwendung der historischen Untersuchungsmethode auf theologische Lehren und die gänzliche Vernachlässigung der ethnographischen Methode, welche darin besteht, die historischen Ueberlieferungen weiter rückwärts bis in die entferntesten und ursprünglichsten Gebiete des menschlichen Denkens hinein zu verfolgen. Indem die Theologen jede Lehre nur an und für sich und in Bezug auf ihre abstracte Wahrheit oder Unwahrheit betrachteten, verschlossen sie ihre Augen vor den zahlreichen Beispielen, die ihnen die Geschichte in jedem Augenblicke vorhält, dass jede Phase eines religiösen Glaubens aus einer anderen und früheren hervorgegangen ist, und dass die Religion zu allen Zeiten ein philosophisches System umfasst hat, dessen mehr oder minder transscendentale Vorstellungen in Lehren ihren Ausdruck fanden, welche in einer jeden Periode das treueste Abbild derselben darstellen, welche aber in dem Verlaufe der intellectuellen Entwicklung mannichfachen Modificationen unterliegen müssen, mögen nun die alten

Formeln in veränderter Bedeutung noch ihre frühere Autorität bewahren, oder mögen sie selbst reformirt oder durch andere ersetzt werden. Für die Begründung dieses Satzes bietet das Christenthum selber die schlagendsten Zeugnisse dar, wenn wir zum Beispiel nur einen vorurtheilsfreien Vergleich anstellen zwischen den Ansichten über Gegenstände wie Natur und Function der Seele, des Geistes, der Gottheit, die zu Rom im fünften Jahrhundert herrschten, und die zu London im neunzehnten Jahrhundert herrschend sind, und wenn wir bemerken, in wie wesentlichen Punkten sich eine Verschiedenheit der religiösen Meinung selbst zwischen den Menschen herausstellt, welche zu verschiedenen Zeiten ein und dieselben grossen Glaubensgrundsätze vertreten. Das allgemeine Studium der Ethnographie der Religion scheint somit, über die ganze unendliche Stufenfolge ausgedehnt, eine wesentliche Stütze für die Entwicklungstheorie in ihrem höchsten und weitesten Sinne abzugeben. Bei der Behandlung einiger Gegenstände habe ich in dem Vorhergehenden einzelne Vermuthungen aufzustellen versucht über die Ordnung, in welcher verschiedene Stufen der Lehre wie des Ritus in der Geschichte der Religion einander gefolgt sind. Wie weit indessen diese besonderen Theorien Stand zu halten geeignet sind, ist für mich eine Frage von untergeordneter Bedeutung. Das eigentliche Wesen der ethnographischen Methode in der Theologie liegt vielmehr darin, dass sie den Vergleich der Religionen auf allen Culturstufen als ein bedeutsames Moment mit in Betracht zieht.

Der Einfluss eines solchen vergleichenden Studiums auf die Theologie wird zur Folge haben, dass viele der bei den Menschen herrschenden Lehren und Riten nicht mehr als directe Producte der besondern religiösen Systeme betrachtet werden dürfen, von denen sie sanctionirt sind, sondern dass sie in der That nur mehr oder weniger modificirte Erzeugnisse älterer Systeme darstellen. Wenn der Theologe über jedes Element des Glaubens und des Cultus ins Reine kommen will, so wird er untersuchen müssen, welchen Platz dasselbe in dem allgemeinen Schema der Religion einnimmt. Sollte sich ergeben, dass eine Lehre oder eine Ceremonie von einem früheren in ein späteres Stadium des religiösen Denkens übergegangen ist, so muss sie, wie jeder andere Gegenstand der Cultur, in Bezug auf ihre Stellung in der Entwicklungsreihe einer genauen Prüfung unterworfen werden. Man muss die Frage zu beantworten suchen, welcher von den folgenden drei

Kategorien sie angehört: — Ist sie das Product einer älteren Theologie, aber noch lebensfähig genug, um in dem späteren System einen rechtmässigen Platz zu behaupten? — Ist sie zwar auch einem roheren Originale entstammt, aber doch so umgestaltet, dass sie noch für eine geeignete Darstellung höher ausgebildeter Ansichten gelten kann? — Oder endlich, ist sie ein Ueberlebsel aus einem niedrigern Stadium des menschlichen Geistes, das nicht kraft der ihm innewohnenden Wahrheit, sondern nur, weil die Vorfahren daran glaubten, auch bei den Nachkommen noch Anerkennung beansprucht? — Dies sind Fragen, die in ihrer vollen Tragweite aufgefasst so weitgehende Gedankenverbindungen anregen, dass vorurtheilsfreie Geister sich ermuthigt fühlen sollten, sie weiter zu verfolgen, denn sie vermögen zu einem so hohen Grade der Erkenntniss zu führen, wie ihn überhaupt die geistige Entwicklungsstufe unserer Zeit zu erreichen gestattet. Bei dem wissenschaftlichen Studium der Religion, welches allen Anzeichen nach noch lange Jahre hindurch in stets sich steigerndem Maasse die Aufmerksamkeit der Menschen und ihre geistige Thätigkeit in Anspruch nehmen wird, darf die Entscheidung nicht ausschliesslich dem Theologen, dem Metaphysiker, dem Biologen, dem Naturforscher überlassen werden. Der Historiker und der Ethnograph müssen gleichfalls zu Rathe gezogen werden, um die Herkunft und Stellung einer jeden Meinung und eines jeden Gebrauchs klar zu legen, und ihre Untersuchung muss soweit zurückgehen, wie das Alterthum oder die wilde Cultur überhaupt noch Spuren erkennen lässt, denn kein menschlicher Gedanke scheint so ursprünglich, dass er jede Beziehung zu unserm eigenen Denken verloren hätte, noch so alt, dass jeder Zusammenhang mit unserm eigenen Leben abgebrochen wäre.

Wir können uns glücklich schätzen, in einer jener ereignissreichen Perioden der geistigen und moralischen Entwicklung zu leben, in welchen die oft verschlossenen Thore der Entdeckung und der Reform weit geöffnet sind. Wie lange diese bessere Zeit dauern wird, wissen wir nicht; möglich, dass der zunehmende Einfluss und die wachsende Macht der wissenschaftlichen Methode mit der zwingenden Kraft ihrer Argumente und dem beständigen Hinweis auf die Thatsachen dazu beiträgt, den fortschreitenden Entwicklungsgang der Welt stetiger und beständiger zu machen, als dies bisher der Fall war. Wenn es aber wahr ist, dass die Geschichte sich nach dem Muster der Vergangenheit stets von Neuem

abspielt, so müssen wir gewärtig sein, einer Zeit der Erstarrung und Verdunklung, einer Zeit der Traditionalisten und Commentatoren entgegenzugehen, in welcher die grossen Denker unserer Tage als unfehlbare Autoritäten betrachtet werden von Menschen, die die Grundsätze derselben in sklavischer Nachbeterei annehmen, die aber nicht fähig sind oder nicht wagen, die Methoden derselben mit Hülfe besserer Zeugnisse zur Erzielung höherer Resultate anzuwenden. In jedem Falle ist es an denen von uns, deren Geist auf das Fortschreiten der Civilisation gerichtet ist, die gegenwärtige günstige Gelegenheit zu benutzen, damit der Fortschritt, wenn er ja einmal in künftigen Jahren gehemmt wird, wenigstens auf einer höheren Stufe zum Stillstand gelangt. Den Beförderern dessen, was gesund, den Reformatoren dessen, was faul ist in der modernen Cultur, vermag die Ethnographie eine doppelte Hülfe zu gewähren. Indem sie den Geist der Menschen mit einer Entwicklungstheorie erfüllt, veranlasst sie dieselben, bei aller Verehrung gegen die Vorfahren, das fortschreitende Werk vergangener Zeiten weiterzuführen und es um so kräftiger fortzusetzen, da das Licht in der Welt heut heller leuchtet als zuvor, und da dort, wo barbarische Horden im Dunkeln herumtappten, der civilisirte Mensch oft mit klarerem Blicke vorwärts dringen kann. Schwieriger und zu Zeiten sogar schmerzlicher ist die andere Aufgabe der Ethnographie, die Ueberreste einer alten rohen Cultur, die in schädliche Superstitionen übergegangen sind, blosszustellen und als reif zur Zerstörung zu kennzeichnen. Wenn auch weniger glänzend, ist diese Arbeit doch nicht minder dringend nothwendig zum Heile der Menschheit. So zu gleicher Zeit auf die Beförderung des Fortschritts und auf die Beseitigung der Hemmnisse gerichtet, ist die Culturwissenschaft wesentlich eine Wissenschaft der Reformation.



Sach-Register.

Gedruckt bei E. Polz in Leipzig.



